LVMIERE ET VIE

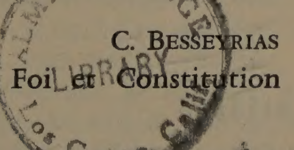
Eucharistie et unité

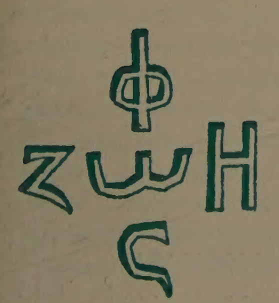
EQUIPE D'AIX-MARSEILLE
Dossier de recherche sur l'eucharistie

J. DE BACIOCCHI
Dans le catholicisme d'aujourd'hui

M. JOURJON
Présidence de l'eucharistie

C. BESSEYRIAS
Foi et Constitution





84

Sommaire complet à l'intérieur

SOMMAIRE

LUMIÈRE ET VIE

Le pain de l'unité 1

JEAN DE BACIOCCHI, s. m.

L'eucharistie dans le catholicisme actuel .. 5

MAURICE JOURJON

La présidence de l'eucharistie chez Ignace d'Antioche 26

CLAUDE BESSEYRIAS, o. p.

Les études de Foi et Constitution sur l'eucharistie 33

EQUIPE INTERCONFESSIONNELLE D'AIX-MARSEILLE

Recherche œcuménique sur l'eucharistie... 58

RENÉ BEAUPÈRE, o. p.

Protocoles d'accord sur l'eucharistie 109

CHRONIQUE

RENÉ BEAUPÈRE, o. p.

Les mariages mixtes au Synode et après le Synode........................ 121

LES DISQUES

HENRI LAXAGUE ET FRANÇOIS SANSON

Deux événements 138

LES LIVRES

I. Eucharistie 141

II. Notes de lecture 143

LVMIERE
ET VIE

Tome XVI Septembre-Octobre 1967 N° 84

Le pain de l'unité

« La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car nous avons tous part à ce pain unique » (1 Cor., *11, 16-17*). *Ces paroles retentissent douloureusement aux oreilles des chrétiens divisés. S'ils se reconnaissent frères dans le Christ, s'ils peuvent se rassembler pour l'écoute d'une même Parole, il leur faut se séparer pour célébrer le sacrement qui est par excellence nourriture de l'unité. Au moment où les diverses confessions chrétiennes entrent davantage en contact les unes avec les autres, la perception de cette contradiction se fait plus aiguë. Si l'on y réfléchit, cette prise de consciense constitue un pas en avant. C'est parce qu'ils ont cessé d'accepter la désunion comme un fait insurmontable, c'est parce qu'ils sont entrés ensemble dans la quête de l'unité que les chrétiens ont été conduits à ressentir plus vivement les obstacles qui se dressent sur la voie de la pleine communion. De plus, la rencontre des obstacles a amené chacune des traditions à approfondir sa propre théologie, à la situer dans l'histoire, à la confronter à d'autres et avant tout au message évangélique qui en est la source commune. Ainsi se développe peu à peu une véritable théologie œcuménique, fondée sur le dialogue et le respect d'autrui, qui, patiemment, explore les chemins de l'unité.*

Le présent cahier est entièrement consacré à des travaux qui s'inscrivent dans cette ligne. L'élément central en est constitué par un dossier, rédigé par une équipe de prêtres, de pasteurs et de laïcs, réformés, orthodoxes, anglicans, catholiques, qui nous livre le fruit de cinq années de dialogue et de recherche sur l'eucharistie. Ce dossier est publié tel qu'il nous est parvenu, avec son alternance d'analyses de textes scripturaires ou liturgiques, de synthèses doctrinales communes et de contributions plus personnelles. Outre l'intérêt propre des conclusions théologiques qu'il formule, il constitue un document qui, de façon vivante, nous met en contact avec une équipe œcuménique au travail, et un exemple offrant nombre de suggestions à des groupes désirant entreprendre une recherche analogue.

D'autres dossiers l'accompagnent. L'un d'eux rassemble les textes relatifs à l'eucharistie qui jalonnent l'histoire du mouvement Foi et Constitution. Là encore, il s'agit de documents bruts qui témoignent des problèmes auxquels se sont heurtés les théologiens non catholiques, mais aussi des progrès réalisés tant au plan des accords doctrinaux qu'à celui de la méthode de travail. Un second dossier présente un certain nombre de textes d'accords interconfessionnels sur l'eucharistie.

Les deux contributions de théologiens catholiques qui ouvrent ce cahier se situent également dans une perspective œcuménique. Toutes deux sont issues de communications faites devant des groupes interconfessionnels. Celle de l'abbé Maurice Jourjon, doyen de la faculté de théologie de Lyon, étudie la façon dont est conçue la présidence de l'eucharistie dans les lettres d'Ignace d'Antioche. Ce détour historique au seuil du second siècle de notre ère n'est pas sans fournir ou au moins suggérer d'importants éléments de réflexion sur des points très actuels, notamment la question du sacerdoce ministériel, qui est une pierre d'achoppement dans la recherche œcuménique. L'article du P. de Baciocchi nous donne un panorama d'ensemble de la théologie de l'eucharistie dans le catholicisme d'aujourd'hui. Il montre comment la perspective dynamique dans laquelle le Concile et la théologie récente considèrent

l'œuvre de Dieu et la vie ecclésiale éclaire d'un jour nouveau les positions de la tradition catholique.

On peut aborder ce cahier en y cherchant une réponse à la question théologique des rapports de l'eucharistie et de l'unité. Il nous faut avouer que, si les articles présentés touchent tous plus ou moins à ce problème, si les documents publiés fournissent un état de la question en divers cercles œcuméniques, nous n'avons pas cherché à fournir une réponse élaborée. Il n'est pas exclu qu'un futur numéro se donne pour but de le faire. Il faudrait alors nous interroger pour voir comment, en théologie catholique, eucharistie et unité ecclésiale s'articulent l'une sur l'autre et se fondent mutuellement. Les textes que nous présentons aujourd'hui préparent cette recherche : ils ont d'abord valeur d'information sur les questions qui se posent aux chrétiens engagés dans le dialogue œcuménique et sur les solutions vers lesquelles ils s'orientent. Ils montrent une théologie en train de se faire. Nous osons espérer que leur lecture contribuera à faire grandir en chacun la faim de l'unité.

L'EUCHARISTIE DANS LE CATHOLICISME ACTUEL

Laissant de côté les recherches théologiques de pointe, nous voudrions repérer dans la piété et la théologie eucharistiques les orientations actuelles les plus importantes. Actuelles, c'est-à-dire perceptibles depuis dix ou quinze ans, et plus ou moins confirmées par le Concile[1].

En ce qui concerne l'évolution de la piété surtout, il faudrait une enquête universelle et systématique, dont nous ne disposons pas : ce qu'on va lire concernera surtout la France, telle qu'on peut la connaître par une expérience forcément limitée, par ce qu'on entend et ce qu'on lit dans la presse ; mais cela semble valoir plus ou moins pour les pays qui avoisinent le nôtre au nord et au nord-est.

On constate d'abord une revalorisation de la Parole de Dieu dans l'Eglise et, par conséquent, un meilleur équilibre entre Parole et Sacrement. Fruit des mouvements biblique et liturgique, cette évolution est consacrée par plusieurs textes conciliaires où les « deux Tables », scripturaire et eucharistique, figurent en position assez symétrique (par ex. : Const. sur la Révélation n°s 21 et 26) et où un accent très fort est mis sur le ministère d'évangélisation confié aux évêques et aux prêtres (Constitution sur l'Eglise, chap. III, etc.).

En désignant clairement l'Evangile comme la *base* de la vie ecclésiale, le Concile n'en maintient pas moins comme

1. On peut trouver un aperçu général de la doctrine eucharistique de Vatican II dans le n° 21 de la revue *Parole et Pain* (juillet-août 1967), 23, avenue de Friedland, Paris-8me.

centre et *sommet* de cette vie l'eucharistie (Constitution sur l'Eglise, n° 11, etc.).

Mais quand on parle de l'eucharistie, au Concile et ailleurs, on a d'abord en vue, maintenant, *l'action* eucharistique, le repas sacrificiel où le Christ rassemble autour de lui son Eglise, l'unit à son sacrifice unique, la nourrit de son corps et de son sang. La messe est donc toujours reconnue comme sacrifice, mais, on en est plus nettement conscient qu'au temps de la Réforme, sacrifice *sacramentel* : pas de nouvelle immolation de Jésus-Christ, car il est mort et ressuscité une fois pour toutes ; mais nouvelle présence de l'unique immolation du Calvaire, par le moyen d'un rite significatif.

Et c'est pour aider les fidèles à mieux comprendre et vivre leur communion comme participation sacramentelle au sacrifice de la Croix que l'Eglise rend aux communiants qui ne président pas la célébration un certain usage du calice (dans l'Eglise latine, les Eglises orientales ayant toujours gardé cet usage pour tous les communiants).

L'eucharistie, c'est aussi, nécessairement, la présence sacramentelle du Christ dans son acte de Prêtre et Victime, et cela sous les espèces des dons offerts, pain et vin. Cette présence dure autant que les signes sacramentels : cela reste toujours vrai, comme il reste vrai que là où le Christ est présent, il mérite notre adoration. Mais on ne trouve plus guère de gens pour qui la messe soit d'abord le moyen de perpétuer la présence sacramentelle ; on voit plus justement dans la « sainte réserve » le prolongement de la messe, le banquet toujours accessible aux retardataires (particulièrement aux malades). Recentrée sur la messe et la communion, la piété se détache des produits de substitution tels que les saluts du Saint Sacrement.

D'autre part, la messe est un acte communautaire : le Christ et l'Eglise s'y donnent l'un à l'autre pour glorifier le Père. Et se donner au Christ, cela signifie pour l'Eglise s'unir au culte de son Epoux, mais aussi s'engager dans les tâches de sa mission, pour le salut du monde entier. Pour que Dieu

soit « tout en tous », le Christ est mort et ressuscité, lançant son Eglise sur tous les chemins ; en célébrant l'eucharistie, la communauté chrétienne s'engage à entraîner toute la réalité humaine et cosmique dans l'hommage du Christ total, Jésus et son Corps mystique, à l'adresse du Père.

Ainsi débouche dans la célébration eucharistique le sens retrouvé de l'Eglise. Le Peuple de Dieu ne peut plus être simple spectateur de la messe puisqu'il s'y engage : il y participe activement (c'est là le premier objectif de la réforme liturgique décidée par le Concile).

Le sacerdoce ministériel n'est pas, pour autant, éclipsé ; mais il se situe plus clairement à sa place, comme instrument du Christ-Tête associant son corps mystique à son sacrifice. Le *pouvoir* sacerdotal demeure, mais intégré dans un ministère, dans une fonction de *service*.

Enfin, en soulignant la tension de l'Eglise « pérégrinante » vers le but de son voyage terrestre, le Concile met aussi en relief le caractère préfiguratif et prémonitoire de l'eucharistie. Le banquet sacramentel esquisse et annonce dans le temps présent le banquet eschatologique, la fête éternelle, le rassemblement des enfants de Dieu dans la Jérusalem céleste, autour du Christ manifesté dans toute sa gloire. « Chaque fois que vous mangez ce pain et buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur *jusqu'à ce qu'il vienne* » (*1 Cor.*, 11, 26).

Cette évolution, bien entendu, ne supprime pas toute différence entre les catholiques et les autres chrétiens, surtout protestants, en matière de doctrine et de pratique eucharistiques. Les explicitations doctrinales du Magistère face aux négations ou atténuations de Bérenger de Tours (XIe s.) et de la Réforme ne sont ni rejetées ni atténuées, mais « situées » de façon non polémique. Du coup, les divergences se trouvent ramenées à leurs vraies dimensions, souvent bien plus modestes qu'on ne pense, et la plupart des malentendus anciens sont éliminés.

Mais alors, que signifie l'encyclique *Mysterium Fidei* de Paul VI (3 septembre 1965) ? Quand elle fut publiée, à la

veille de la dernière session de Vatican II, plusieurs théologiens protestants la ressentirent comme un désaveu du mouvement en cours. Peut-être s'étaient-ils mépris sur le sens de ce mouvement et s'étaient-ils trop pressés de le voir tourner le dos au Concile de Trente ?

Si l'encyclique s'était opposée au recentrement eucharistique, celui-ci ne se serait pas poursuivi comme il l'a fait dans plusieurs textes émanant de la quatrième session conciliaire.

De plus, le document pontifical s'ouvre par un éloge très net de l'enseignement du Concile et des recherches théologiques récentes : « De nombreux travaux de valeur qui visent à scruter avec plus de profondeur et à faire connaître avec plus de fruit la doctrine concernant la sainte eucharistie, spécialement en ce qui regarde les rapports de ce mystère avec celui de l'Eglise ».

Autre indice dans le même sens : Paul VI traite du sacrifice de la messe avant d'aborder la question de la présence eucharistique, et il souligne la nature sacramentelle de ce sacrifice. En tout cela, que fait-il, sinon de prendre à son compte les orientations nouvelles ?

Alors, pourquoi les mises en garde qui précèdent et qui suivent ? Précisément pour empêcher une vulgarisation simpliste et mal éclairée de dévier dans un sens protestant, voire ultra-protestant ou rationaliste, l'élan de renouveau et d'approfondissement qui anime la théologie et la piété catholiques. Placer des garde-fous en bordure de la route, c'est tout autre chose que de barrer celle-ci.

Cela noté pour situer l'évolution récente, faisons le point de la pensée catholique actuelle, dans une synthèse plus explicite.

1) *Le mémorial sacrificiel*

Que la Cène ait été ou non un repas pascal, cela peut se discuter ; en tout cas, il ne fait guère de doute que, comme la Passion du Christ, elle a eu lieu dans les jours des fêtes

pascales juives et qu'elle s'inspire du repas pascal juif dans sa structure et son mode de signification.

Comme la pâque juive, l'eucharistie est le mémorial du Salut (« faites ceci en mémoire de moi »). Qu'est-ce à dire ? Pour bien le comprendre, il nous faut rapprocher les récits de la Cène avec les chapitres 12 et 13 de l'*Exode,* sur l'origine de la pâque, en tenant compte des commentaires du *Deutéronome* et du *Talmud.*

Le mémorial n'est pas seulement l'occasion d'évoquer subjectivement un souvenir. C'est un rite communautaire, référé à l'Alliance de Dieu avec son peuple, destiné à commémorer le Salut accompli en annonçant le Salut total et définitif de l'avenir. Et il s'agit là de bien plus que d'éveiller la mémoire ou l'espérance : on est *mis en présence* du Salut que Dieu donne, on reçoit aujourd'hui ce Salut, en référence à ses manifestations historique (passée) et eschatologique ou future.

Pourquoi cette densité vitale ? Parce que le rite ne résulte pas d'une pure initiative humaine : Dieu même l'a prescrit, avec ordre de le renouveler, de telle sorte qu'il est personnellement engagé dans chaque célébration, avec sa puissance permanente de salut et sa fidélité. Cela, qui est l'essentiel du Salut, est présentement donné tandis qu'on en évoque rituellement les manifestations d'hier et de demain.

Voilà donc, en gros, dans quel sens l'eucharistie est « mémorial » de l'Acte Rédempteur véritable et définitif : c'est en préludant à son « passage de ce monde à son Père » par la Croix et la Résurrection que le Sauveur l'a instituée. Et lui-même, l'Homme-Dieu, a donné alors à ses commensaux, à ses envoyés, l'ordre de réitération : « Faites ceci en mémoire de moi ».

Ainsi l'eucharistie nous met-elle en présence du Salut, du Christ-se-donnant, dans le rappel du don pascal jadis accompli et dans l'annonce de la Parousie, du don eschatologique et total. « Chaque fois que vous mangez ce pain et buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne ».

Mais dans cet acte sauveur que nous rencontrons par le mémorial sacramentel, à qui s'adresse le don que le Christ fait de lui-même ? Aux hommes ou à Dieu ? Est-ce un mouvement ascendant ou descendant ? L'alternative semble totale et sans issue, quand on la pose ainsi sur un plan imaginatif. En réalité, on peut se demander si elle a un sens... Pour peu qu'on lise, par exemple, *Jean*, 10, 11-18 (le Bon Pasteur), on verra facilement que Jésus a accepté la mort par obéissance filiale envers son Père *et* par amour sauveur envers nous. Il se donne tout entier à son Père en acceptant la mort par fidélité à la mission reçue de Lui ; mais l'objet de cette mission est le Règne de Dieu, c'est-à-dire la victoire sur le mal et le salut des créatures : dès lors c'est aussi bien pour nous que pour son Père que Jésus affronte la Croix. En se donnant à Dieu, il se donne à nous et vice-versa tout simplement parce que, selon la formule de saint Irénée, « la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu » (*Adv. Haer.*, IV, 20, 7).

Ainsi, dans le mémorial eucharistique aussi bien que dans l'événement pascal, il est également vrai que Dieu se donne tout entier aux fidèles dans la personne de son Fils incarné, et que l'humanité nouvelle se lève enfin, en la personne du nouvel Adam, dans un acte parfaitement libre et expressif, le Sacrifice parfait et définitif, le don total à Dieu en hommage d'amour obéissant, d'action de grâces, de réparation.

En effet, l'acte rédempteur est un acte personnel de Jésus, l'expression la plus parfaite de sa liberté la plus intime, de sa double Charité. Mais rien ne tient plus profondément à lui-même que sa qualité de nouvel Adam, de Tête et Epoux de l'Eglise, de rassembleur et régénérateur de toutes les créatures.

En tant que « Serviteur de Yahvé », en tant que Roi-Messie, en tant que Souverain Prêtre, il est la « personnalité corporative » suprême et universelle : ce qu'il fait en notre nom à tous sur le Calvaire, il le fait plus encore à notre tête qu'à notre place. Il nous restera ensuite à ratifier personnellement, par l'obéissance de foi, ce qu'il a fait en notre

nom, l'engagement qu'il a pris pour tous ses membres, en sa qualité de tête.

De même que le péché du premier Adam nous engage tous et que nous l'avons ratifié cent fois par nos propres fautes, le sacrifice du second Adam nous engage tous, et nous le ratifions chaque fois que notre liberté se prononce dans le sens de la charité du Christ, selon l'exigence de la foi, dans l'élan de l'espérance.

En s'offrant, le Christ *nous offrait* par avance. En lui disant l'Amen de la foi, nous consentons à son offrande, à l'offrande qu'il fait de lui-même et de nous en lui, nous souscrivons personnellement, sous l'impulsion du Saint-Esprit, au Sacrifice global dont le Christ est, *à notre tête,* prêtre et victime. Avec lui, donc, nous l'offrons et nous nous offrons nous-mêmes en adhérant pleinement à l'acte où il s'offre en nous offrant.

Chaque célébration de l'eucharistie fait donc nombre avec les autres, mais pas du tout avec le sacrifice de la Croix. Elle ne se surajoute pas plus à ce Sacrifice unique et définitif que les billets de banque ne se surajoutent à l'encaisse-or de la banque d'émission sur laquelle se fonde, en théorie tout au moins, leur valeur. La messe n'est pas sacrifice par elle seule, elle n'est qu'un sacrifice sacramentel. Elle n'est sacrifice que comme mémorial du Sacrifice unique, actualité manifestée et agissante de ce Sacrifice.

Il suit de là qu'elle n'a pas d'effets propres. Ses effets sont *uniquement* — et *intégralement* — ceux du Sacrifice de Jésus-Christ, pour autant qu'ils s'exercent *aujourd'hui.* La messe est l'*hommage* du Christ en Croix envers son Père pour autant que le Christ crucifié et ressuscité est Tête de l'Eglise actuelle et l'associe aujourd'hui à son adoration, à son amour, à son action de grâces. La messe est la *supplication* du Grand Prêtre éternel pour l'Eglise actuelle et le monde actuel, supplication à laquelle l'Esprit Saint nous associe. La messe est aussi pour les pécheurs actuels — vivants et morts — le *sacrifice propitiatoire* de la Croix actuelle-

ment offert par le Christ total et agissant pour qui ne le refuse pas.

Tout cela, dira-t-on, est impressionnant, mais terriblement abstrait. Est-ce autre chose qu'une pieuse logomachie ? L'offrande de l'Eglise ne se réduit-elle pas à un élan sentimental fort ambigu ?

Reconnaissons d'abord que, si nous étions sources de cet acte, il serait ambigu comme tout ce qui provient de l'homme. Mais justement il ne s'agit pas de cela : le sacrifice n'a qu'une source, le Dieu fait homme, et c'est du cœur du Christ qu'en vient au nôtre, par la foi, dans l'Esprit Saint, la salutaire contagion.

Quant au contenu réel de cette contagion, il paraît bien s'identifier avec ce que l'Ecriture, suivie par la Tradition et le récent Concile, désigne sous le nom de *sacrifices spirituels*[2]. Toute la vie de l'Eglise, pour autant qu'elle est orientée et animée par sa foi et sa mission, est charité traduite en actes : la vérité réalisée de chaque eucharistie (en tant que sacrifice du Corps uni à la Tête) se trouve là.

Elle a donc sa traduction dans l'existence des chrétiens qui suivent les directives morales de saint Paul dans *Rom.*, 12-15. Il s'agit là de diverses manifestations pratiques de la charité fraternelle. Or l'Apôtre met à la clef de ces directives ces mots : « Je vous exhorte, frères... à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre ». Pour cela, que faut-il ? S'éloigner des mœurs païennes, par fidélité au Christ, et « discerner (pour l'accomplir) qu'elle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait » (*Rom.*, 12, 1-2). Or tout cela se récapitule dans les diverses exigences de la charité, « plénitude de la Loi » (cf. *Rom.*, 13, 8-10).

Nous voilà donc autorisés, semble-t-il, à comprendre ainsi l'action eucharistique, mémorial du Sacrifice du nouvel Adam : c'est l'acte rituel du Grand Prêtre Jésus-Christ par son corps

2. Cf. *1 Pierre*, 2, 5 ; *Hebr.*, 13, 15-16 ; *Rom.*, 12, 1-2.

ecclésial, prolongeant et actualisant chaque jour le Mystère pascal, le sacrifice unique et exhaustif, pour préparer la récapitulation eschatologique (« Dieu tout en tous »), et traduisant sa propre charité, en hommage au Père, dans les « sacrifices spirituels » des fidèles, en pleine histoire humaine. L'eucharistie est le relais sacramentel entre le Sacerdoce unique de Jésus-Christ et la vie terrestre de ses disciples.

Tout cela concerne l'Eglise dans son ensemble et chacun de ses membres à proportion de son engagement réel dans la mission de l'Eglise d'une part, et d'autre part dans telle célébration eucharistique. Chaque messe engage, avant tous les autres chrétiens, ceux qui prennent part à sa célébration et surtout ceux qui y communient, pourvu que les uns et les autres y apportent les dispositions voulues. Les effets de la communion ne diffèrent donc pas de ceux de l'action eucharistique, ils en sont la particularisation, l'appropriation personnelle au communiant. Et puisque « à chaque célébration de cette offrande commémorative, l'œuvre de notre rédemption s'accomplit »[3], celui qui communie bien reçoit le don personnel du Christ mort et ressuscité : une présence humano-divine qui le sanctifie confirme sa volonté de bien servir Dieu et ses frères dans sa vie morale et pratique et dans l'apostolat. Du même coup, elle le purifie de ses péchés passés, lui donne plus de liberté par rapport à ses mauvais penchants, l'arme contre les tentations futures, enfin le prépare à la résurrection glorieuse.

2) *Présence réelle de la Tête au Corps*

Jésus-Christ ne peut *se donner* à nous et à son Père qu'en nous étant présent par les signes du don. L'action ne peut être mémorial du don rédempteur que dans la mesure où la personne rédemptrice s'y donne vraiment, donc y est réellement présente. Toute la doctrine de la présence eucharistique et de la transsubstantiation est en germe là-dedans.

---

3. *Oraison sur les offrandes du 9me dimanche après la Pentecôte*, que le Concile cite ou dont il s'inspire au moins cinq fois.

Pour saisir l'objet de l'affirmation de l'Eglise et son bien-fondé, partons encore de l'acte rédempteur dont l'eucharistie est le mémorial : dans son mystère pascal, le Christ *se donne* à nous (de la part de son Père) et à son Père (en notre nom) comme corps et comme sang, inséparablement.

Le corps, c'est la personne même en tant qu'elle s'exprime dans le monde et dans l'histoire, qu'elle est présente aux autres personnes et communique avec elles. C'est en donnant son corps à l'Eglise que le Christ ressuscité la rassemble, qu'il lui communique, avec la certitude de sa victoire sur la mort et de sa divinité, l'Esprit-Saint, principe de vie éternelle, de joie, de rayonnement apostolique. Par le don de son corps, depuis Pâques, le Ressuscité nous rassemble et nourrit notre vie éternelle.

Le sang, c'est la personne en tant qu'immolée en sacrifice, la Croix réalisant définitivement ce que préfiguraient les sacrifices juifs où le sang avait le rôle prépondérant : sacrifices de pâque, d'alliance et d'expiation. Par la Croix et la Résurrection, le Christ se donne à l'Eglise comme victime qui préserve de l'exterminateur, scelle notre alliance avec Dieu, nous réconcilie avec Lui après nos fautes.

L'eucharistie ne peut donc être vraiment le mémorial de la mort et résurrection de Jésus que si Jésus s'y donne à l'Eglise, aujourd'hui même, comme corps vivifiant et unifiant, comme sang sacrificiel. La consistance du mémorial est celle même de ce double don. « La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps... » (*1 Cor.*, 10, 16-17).

Dans le mémorial, donc, nous recevons *aujourd'hui,* corps et sang, le Christ se donnant *une fois pour toutes* à Dieu et à l'Eglise, son Epouse, par sa mort et sa résurrection. C'est aujourd'hui que, par le mémorial, l'Eglise d'aujourd'hui reçoit le double don, non réitérable, de son unique Epoux. Sans cette réception actuelle, elle cesserait d'être Eglise.

Aujourd'hui même le Christ lui dit : « Prenez, mangez, ceci est mon corps » — « Buvez-en tous, car ceci est mon sang (le sang) de l'alliance, qui est répandu pour beaucoup en rémission des péchés » (*Matth.*, 26, 26-28). L'ordre de réitération qui accompagne ces paroles à la Cène est un engagement que prenait alors Jésus de faire que ces paroles soient vraies dans l'avenir, chaque fois qu'on obéira à son ordre en célébrant le mémorial. Le Sauveur s'est alors porté garant de cette vérité. De lui, et de lui seul, il dépend que l'Eglise reçoive réellement chaque jour ce qui lui a été donné pour tous les temps, à savoir l'Epoux toujours vivant et constamment donné depuis Pâques jusqu'à la Parousie.

A travers le célébrant, c'est lui qui se donne. Le don des *signes* eucharistiques ne peut être mémorial du don rédempteur que si nous *recevons* aujourd'hui, sous ces signes, *le corps et le sang rédempteurs* qu'ils signifient. Mais nous ne les y recevons que dans la mesure où ils y sont *donnés,* donc *présents.*

Corps et sang donnés, donc présents : *Jésus-Christ se donne* comme tête vivifiante et unifiante, comme victime du sacrifice rédempteur, sous les signes du pain et du vin.

Dire cela, c'est affirmer une permanence et une objectivité.

Une *objectivité* d'abord. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'imaginer un don du Christ au pain comme tel. Ce n'est pas au pain — ou au vin — que le Christ se donne, se rend présent, donc, dans l'Eucharistie. « Il *nous* est présent », dit le Concile de Trente. Mais alors nous voilà en pleine subjectivité ! Le Christ m'est tout aussi présent quand je le prie indépendamment de tout signe eucharistique !

Oui et non : la relation de présence entre le Christ et moi dépend de ma vie baptismale, et celle-ci n'est pas indépendante de l'union eucharistique de l'Eglise avec le Christ. L'objectivité du don et de la présence par rapport à « moi » consiste dans le fait que la relation de présence s'établit d'abord entre le Christ et l'Eglise, non pas d'abord entre le

Christ et le croyant individuel qui communie. *Mon* manque de foi n'empêchera pas le Christ de se donner à *nous*, l'Eglise, donc d'être présent à l'Eglise, même si je reste moi, en dehors de cette relation de présence.

Le don et la présence du Christ à l'Eglise par les signes eucharistiques sont *permanents*, autrement dit, persistent autant que le pain et le vin qui ont été *donnés* (une fois pour toutes, et pour toujours) à l'Eglise comme corps du Christ à manger, sang du Christ à boire. Sinon, il n'y aurait pas don, mais prêt.

Le dogme de la *transsubstantiation* n'ajoute à cela rien d'essentiel. Il formule simplement avec plus de rigueur technique ce que je viens de dire, en lui donnant tout son poids d'être et en écartant des interprétations soit minimisantes, soit trop imaginatives et physicistes.

« Transsubstantiation » s'oppose, d'une part, à « transmutation totale » et, d'autre part, à une « transfinalisation » ou « transsignification » entendue comme un pur changement de manière d'être, une affaire tout extrinsèque ou périphérique.

L'Eglise écarte d'abord la transmutation : elle constate que la réalité empirique du pain et du vin ne subit aucune altération dans l'eucharistie. Les propriétés physiques, chimiques, biologiques, etc., de ces denrées demeurent inchangées, non seulement en apparence, mais en réalité. Nos sens ne nous trompent absolument pas en percevant du pain et du vin après la consécration comme avant : au niveau (relatif) où ils saisissent le réel, même avec les améliorations permises par l'outillage et les méthodes de la science, il n'y a rien de changé.

Et pourtant, la réalité foncière n'est plus la même, puisque le don fait à l'Eglise, quand elle célèbre l'eucharistie, n'est pas le don d'un peu de pain et de vin, mais celui du corps et du sang du Christ. Ce qui est donné par le Créateur comme corps et sang du Christ *est* corps et sang du Christ. Non au niveau de vérité (relatif) qu'atteint l'expérience sensible, mais à celui (le plus radical) où accède la foi, le niveau de la « substantia ».

Alors, ne retombons-nous pas dans la « transsignification » ou la « transfinalisation » ? En d'autres termes, ne faut-il pas reconnaître que les signes sacramentels, demeurant pain et vin, reçoivent un but absolument nouveau, une signification absolument nouvelle, de telle sorte qu'à les manger et boire nous recevions infiniment mieux ?

Oui et non. Il y a bien, de fait, nouvelle finalité et nouvelle signification : en ce qu'elles affirment, la transsignification et la transfinalisation sont vraies. Mais elles devraient affirmer plus encore : ce que Paul VI leur a reproché dans l'encyclique *Mysterium fidei*, c'est de rester en deçà du révélé, dans toute la mesure où, en les affirmant, on prétend se débarrasser de la transsubstantiation et garder *tel quel* l'être du pain et du vin.

Oui ou non le Christ donne-t-il par là son corps et son sang, sa propre personne ? Sinon les paroles de la Cène sont disproportionnées à la réalité, et l'action eucharistique n'est plus un mémorial, mais seulement une pâle figuration. Si oui, ce que le Christ donne est la vérité pure et simple, la « substantia ». C'est d'un point de vue partiel et relatif, celui de l'expérience sensible, qu'il y a toujours pain et vin. La « substance » au sens courant du langage moderne (sens empiriste) est toujours pain et vin ; la « substantia », au sens du langage théologique (sens ontologique) est devenue tout autre.

On n'a besoin d'aucune théorie particulière sur la structure de la matière ou la nature profonde des corps, pour affirmer cela. Il suffit de professer, avec saint Paul, que le Christ est « Premier-Né de toute créature », qu'il « est avant toutes choses » et que « tout subsiste en lui » (*Col.*, 1, 15-20). Croire vraiment à la Seigneurie cosmique du Ressuscité, c'est professer que les choses sont en vérité, *purement et simplement*, ce qu'elles sont pour lui, en fonction de sa mission essentielle, du dessein de Dieu centré sur lui et visant, à travers lui, le salut, l'accomplissement de la Création entière. Le « *nom* »[4] véritable et définitif des êtres n'est pas celui que leur attribue le

4. Dans la Bible, le « nom » signifie souvent l'essence la plus propre.

premier Adam (créature pécheresse), c'est celui que donne le second Adam. Or ce « nom » est ici celui de sa chair et de son sang : c'est donc, purement et simplement, son corps et son sang. C'est seulement d'un point de vue relatif, superficiel (celui du « monde » détaché de Dieu et pour qui les sciences peuvent dire le *dernier mot sur les êtres*), donc d'un point de vue non « substantiel » que les signes eucharistiques sont toujours du pain et du vin. Cette vérité-là prendra fin avec la figure présente du monde, mais la vérité du corps et du sang donnés sous ces signes est eschatologique et définitive, c'est celle de la vie éternelle déjà communiquée, source et gage de résurrection cosmique.

Autrement dit, le mystère eucharistique n'est pas un mystère supplémentaire surajouté à celui du Christ et venant perturber les données de la science et de la philosophie sur le monde des corps. C'est le mystère même du Christ, de la « chair vivifiante » du Verbe Incarné et de son « sang rédempteur », le mystère de la Seigneurie cosmique du Ressuscité qui donne seule sur chaque être le point de vue le plus foncier (celui du rapport Dieu-monde réalisé dans cet être) et, par là même, relativise tout autre point de vue, si vrai soit-il, dans son ordre propre, fût-il même celui des sciences exactes...

Le pain et le vin sont déjà par eux-mêmes, à travers la fertilité de la nature et le travail des hommes, des signes très parlants de l'amour paternel de Dieu, le Créateur, pour les hommes : il s'en sert pour entretenir notre vie terrestre, périssable. Par Jésus, le Seigneur, il les élève à un niveau infiniment supérieur de signification et d'efficacité dans la même direction, celle de la plénitude de vie que son amour veut nous communiquer. La parole du Christ proférée par son ministre fait que le Pain de vie éternelle se donne par le signe du pain terrestre, et que la vérité dernière sur ce signe n'est plus le pain terrestre mais le Pain du ciel, son analogue supérieur ; et il en va de même pour le vin. Ce qui était pain et vin est devenu Corps et Sang en « forme » de pain et de vin (*sub speciebus panis et vini*).

3) *Eucharistie et Eglise*

« Mystère de foi » que cela, pour une raison bien simple. L'incroyant respectueux dira : « Je vous concède que *pour l'Eglise* ce pain et ce vin deviennent corps et sang du Christ, pour autant que l'Eglise y reçoit cela. Mais ce point de vue de l'Eglise est un point de vue particulier, relatif, valable seulement pour ceux qui partagent sa foi. Au contraire, la Science vaut pour tous les hommes croyants ou non : son point de vue est donc seul absolu ».

Rien de plus cohérent dans la logique de l'incroyance qui absolutise l'homme et relativise Dieu, c'est-à-dire, le nie. Il serait absurde de demander à l'incroyant d'admettre la transsubstantiation. Mais la cohérence qu'exige la raison peut-elle se trouver *dans la foi* sans l'admettre ?

Le point de vue de la foi n'est pas le point de vue de tous, c'est vrai en fait, bien qu'en droit la Révélation s'adresse à tous. S'ensuit-il que le point de vue de la foi, c'est-à-dire le point de vue de Dieu communiqué à ses créatures, soit un point de vue relatif ? N'est-il pas strictement contradictoire de le penser ?

Qu'est-ce que la foi et la mission de l'Eglise, sinon l'accueil et la mise en œuvre du dessein de Dieu sur l'humanité et la création tout entières, par ceux qui ont reçu la parole du Christ et la lumière du Saint-Esprit ?

Autant il est normal que l'incroyant relativise l'Eglise, autant il est impossible à l'Eglise de relativiser ce qu'elle a d'essentiel, c'est-à-dire la communion trinitaire se communiquant aux hommes, la vie éternelle, et la mission reçue des Apôtres et, travers eux, du Christ et du Père. L'universalité et la réalité de cet essentiel de l'Eglise sont inséparables de la réalité de la présence eucharistique et de la transsubstantiation.

En effet, l'Eglise n'existe que comme Corps du Christ, Epouse du Christ. Et si elle est cela, ce n'est pas en vertu des mérites de ses membres, mais par pure grâce de Dieu, parce que

Jésus-Christ, inlassablement, se donne à elle et la prend à lui, dans l'Esprit-Saint, par le mémorial eucharistique et par les autres sacrements. Mais d'abord par l'eucharistie conjointement avec le ministère de la Parole.

Car le salut que rappelle ou annonce la Parole se communique effectivement dans la célébration sacramentelle. L'Alliance, dont la Parole proclame la réalité et notifie les clauses, se renouvelle de jour en jour, quand l'Eglise partage avec le Christ la coupe eucharistique : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang... » (*1 Cor.*, 11, 25).

Pourquoi ce renouvellement ? Parce que l'Eglise, permanente et indéfectible en son essence, est, par son existence, totalement engagée dans le temps. D'un jour à l'autre, les personnes dont elle se compose ont changé partiellement par la mort et la naissance, l'apostasie et la conversion. Et les personnes mêmes qui demeurent dans l'Eglise connaissent dans leur fidélité des hauts et des bas, tombent plus ou moins profondément dans le péché. Il faut donc, de jour en jour, que le mémorial du Sacrifice expiatoire purifie la communauté chrétienne, régénère sa sainteté, c'est-à-dire la vérité et la vigueur de l'Alliance, l'ecclésialité du peuple chrétien.

Ce que nous sommes par le baptême, nous avons indéfiniment à le redevenir par la communion et le ministère d'une Eglise qui reçoit chaque jour du Sauveur pardon et sainteté, dans et par le mémorial du Salut.

Mais cette régénération de l'Eglise universelle par l'eucharistie s'effectue dans des célébrations multiples et localisées. Si le célébrant offre toujours l'unique Sacrifice au nom du Christ et de l'Eglise universelle, c'est toujours dans une assemblée locale, et en tant que membre du presbytérium de telle Eglise particulière uni autour de tel ou tel évêque, qu'il le fait.

Et du coup cette eucharistie datée et localisée actualise le mystère de l'Eglise *universelle* dans l'Eglise *locale :* l'union du Christ avec son Epouse unique se renouvelle ici et

maintenant, par telle communauté chrétienne, qui en bénéficie au premier chef.

En la personne du Christ, inséparable de son Esprit, l'Eglise locale reçoit dans sa célébration eucharistique la plénitude des biens du Royaume (autant que celle-ci peut être reçue dans le temps) et la communion totale avec l'Eglise universelle. Aussi l'Eglise locale ne peut-elle être regardée purement et simplement comme une partie de l'Eglise universelle, bien qu'elle le soit d'un point de vue relatif, celui des effectifs et de la sociologie. Une comparaison tirée justement de l'eucharistie aidera à le comprendre. Quand on partage le pain eucharistique, chaque fragment a beau être quantitativement moindre que le tout, cela n'empêche pas chaque communiant de recevoir autant avec une parcelle qu'avec le tout, puisque, dans un cas comme dans l'autre, il reçoit le Christ en sa plénitude. De même chaque Eglise locale contient en elle-même l'ecclésialité inégrale, la présence totale de la Trinité, *moyennant sa communion hiérarchique avec l'Eglise universelle.*

Il ne faudrait pas, toutefois, borner à l'Eglise universelle pas plus qu'à l'Eglise locale, notre perspective sur l'eucharistie : le Christ ne peut se donner en plénitude que pour ce qu'il est, nouvel Adam, Sauveur universel, réalisateur du Règne de Dieu. On ne peut le recevoir sans partager la coupe de sa mission de salut, on ne peut laisser fructifier en soi sa charité sans se trouver par là même *engagé* activement dans une *entreprise d'universelle transformation* guidée et animée par le Saint-Esprit.

Le mémorial pascal s'épanouit en actualisation de la Pentecôte. Le « sacrifice spirituel » de la charité se projette dans l'histoire par une infinie diversité d'actions orientées, toutes, vers l'avènement du Règne de Dieu. De là vont naître les efforts d'évangélisation, le témoignage prophétique de la parole et de la vie, la lutte contre la guerre, contre l'injustice, la faim, la maladie et toute les formes d'aliénation ou de dégradation de l'homme. De là aussi tous les efforts constructifs pour mettre au service de l'épanouisse-

ment personnel et communautaire des hommes les ressources du monde matériel et de la vie collective, avec un effort constant pour maintenir ces réalités ouvertes sur Dieu, dans la docilité à sa Parole et la disponibilité pour l'hommage cultuel.

Renouvelée dans sa vitalité et sa mission, la communauté eucharistique va donc s'employer à valoriser humainement et chrétiennement toute existence créée en vue de la gloire du Créateur et Père universel. Pour expliciter cela, il nous faudrait reprendre ici non seulement les chapitres 2 et 4 de *Lumen gentium,* mais aussi les décrets conciliaires sur l'Apostolat des Laïcs et les Missions et la Constitution *Gaudium èt Spes* (Eglise et Monde).

Rien de tout cela n'est étranger à notre sujet, car le mémorial eucharistique fait déboucher la charité du Christ, à travers celle des chrétiens, sur tous les besoins humains et spirituels du monde, y compris dans les domaines les plus techniques et les plus politiques. Partout où l'homme est mis en cause, le nouvel Adam se trouve engagé, et il veut y engager activement, avec lui, son Eglise.

Comment, dès lors, contester l'universalité et la profondeur du mystère eucharistique ? En quoi ses dimensions seraient-elles moindres que celles du Mystère du Christ et du dessein de Dieu ? A partir de ce centre et sous sa dépendance vitale, par la puissance du Saint-Esprit, la lumière et la vie du Christ doivent se répandre partout, tout purifier, tout sauver, tout consacrer, tout mettre en route vers la Résurrection.

La science et la technique ne sauraient échapper à ce rayonnement : elles sont incluses dans le dessein de Dieu, comme dimensions authentiques de l'existence humaine, comme prises de notre liberté sur notre propre destinée et sur celle du monde matériel. La Révélation ne touche pas directement à leur objet propre et respecte leur autonomie interne, c'est entendu. Mais la science et la technique ne sont pas « en soi » et « pour soi », elles n'existent que dans et par des hommes, et pour l'humanité. Elle ne peuvent donc

pas dire le dernier mot sur elles-mêmes et sur les choses, car ce dernier mot est le dernier mot sur l'humanité. Et ce dernier mot, seul peut le prononcer le nouvel Adam. Et c'est aussi ce nouvel Adam qui dit sur le pain : « Ceci est mon corps » et sur le vin « Ceci est mon sang ».

Si l'Eglise était par elle-même et pour elle-même, la vérité de l'eucharistie serait, au mieux, une vérité relative. Mais l'Eglise est de Dieu, par le Christ, dans l'Esprit, et pour le monde régénéré dans sa totalité au terme de l'histoire. Elle est signe et instrument de la vocation éternelle et divine *de tout être.* Aussi la vérité de l'eucharistie, où s'enracine celle de l'Eglise, est-elle vérité pure et simple (à couronner d'ailleurs dans la gloire céleste). Rien n'est plus vrai et plus essentiel dans le temps, bien que ce soit encore là du provisoire et imparfait, attente et préparation, l'annonce prophétique du banquet des élus, de la Jérusalem céleste.



Le banquet du Royaume, où nous serons tous convives (si du moins nous restons fidèles) nous sera servi par Celui-là seul qui nous y invite et s'y donne en nourriture.

Le banquet sacrificiel de l'eucharistie, donné et présidé par le Christ, est servi par les envoyés, les ministres du Christ, les hommes dont il a fait choix pour transmettre sa Parole, rassembler son troupeau dans l'unité et le nourrir du Pain de vie.

S'il existe un *sacerdoce ministériel,* c'est parce que l'Eglise ne se construit pas elle-même. Elle est le Corps de Jésus-Christ constamment régénéré et vivifié *par la Tête* divine, tandis que le péché et l'aveuglement humain de ses membres affaiblissent constamment sa vitalité et sa cohérence. L'Eglise *résulte* une fois pour toutes de l'Acte Rédempteur, mais aussi, jour après jour, du mémorial de ce même acte. L'Eglise, aujourd'hui comme hier et demain, *se reçoit* de Jésus mort et ressuscité.

Cette situation fondamentale doit s'exprimer et se réaliser

dans la célébration même du mémorial, par le dialogue de l'assemblée avec un président *qui représente le Christ auprès d'elle.* Ce président, elle ne peut donc se le donner mais seulement le recevoir de Jésus-Christ.

L'Eglise se reçoit de Jésus-Christ en participant à une célébration eucharistique présidée par un envoyé de Jésus-Christ. Celui-ci est bien un chrétien, un membre de l'assemblée, et comme tel bénéficiaire du salut ; mais en tant que *président* de l'assemblée, porte-parole du Christ et ministre du sacrifice sacramentel, il ne tient pas sa fonction de l'assemblée. Il est essentiellement envoyé *du Christ à l'assemblée,* par voie de succession apostolique, soit par voie directe s'il appartient au collège épiscopal, soit par voie indirecte s'il est « prêtre de second rang », consacré au ministère comme simple coopérateur de l'épiscopat.

Le prêtre n'est pas uniquement célébrant de l'eucharistie, il est aussi essentiellement ministre de la Parole et auxiliaire de l'autorité pastorale. Mais l'eucharistie tient dans son ministère et dans sa vie personnelle une place centrale, parce qu'elle tient une semblable place dans la vie de l'Eglise.

Toute la vie ecclésiale procède de l'eucharistie comme de la Parole (« les deux tables » où se nourrit l'Eglise) et converge autour de l'eucharistie, préfiguration du banquet céleste et source du sacrifice spirituel.

L'eucharistie n'est encore qu'un sacrement, signe et moyen d'autre chose qu'elle-même : signe et moyen de la charité qui nous unit à Dieu et entre nous, signe et moyen du « sacrifice spirituel ».

Le pouvoir sacramentel de présider au nom du Christ la célébration eucharistique n'est encore que l'avant-dernier mot du *sacerdoce* des ministres. Le dernier mot, c'est précisément le fait que le Grand Prêtre Jésus-Christ daigne utiliser leur ministère (en particulier, mais pas uniquement, leur messe) pour susciter et offrir à Dieu les sacrifices spirituels des fidèles. C'est à quoi saint Paul fait allusion en *Rom.,* 15, 16 quand il parle de sa mission d'Apôtre comme de « la grâce

que Dieu (lui) a faite d'être un officiant (*leitourgon*) du Christ Jésus auprès des païens, exerçant la fonction sacrificielle (*hiérourgounta*) de l'Evangile de Dieu, afin que les païens deviennent une offrande agréable, sanctifiée dans l'Esprit-Saint ».

L'Esprit-Saint est donc à la source des fruits de l'eucharistie dans la vie de l'Eglise, et de cela Vatican II a pris conscience et il l'a dit. Depuis toujours la Liturgie des ordinations appelle le Saint-Esprit sur ceux qui reçoivent la prêtrise ou l'épiscopat, et sont ainsi habilités à célébrer l'eucharistie en qualité de présidents de l'assemblée, à représenter le Christ-Tête en face de son corps. Il reste à prier pour que la « redécouverte » récente du Saint-Esprit, dans l'Eglise romaine, aboutisse bientôt à une forte expression *liturgique* du rôle de cette Personne divine au cœur même de l'eucharistie. L'apparition d'une *épiclèse* explicite de l'Esprit dans la messe romaine aurait une portée considérable pour le rapprochement avec les Eglises d'Orient et même avec certaines (au moins) des Eglises protestantes[5].

J. DE BACIOCCHI, s. m.

---

5. Ce texte reprend, en substance, un exposé présenté à Darmstadt, le 1er septembre 1966, au cours de la rencontre annuelle de « L'Amitié ».

LA PRÉSIDENCE DE L'EUCHARISTIE
chez Ignace d'Antioche

L'étude de la présidence de l'eucharistie et de l'Eglise dans les lettres de saint Ignace suppose acquis certains points qu'il convient de rappeler avant de pénétrer au cœur du sujet[1].

1) Ne pas oublier d'abord que le thème de la succession apostolique est parfaitement absent de ces documents. Sans doute Ignace insiste-t-il en *Eph.*, 6, 1 et 2 (Sch., 2, 75)[2] sur la présence du maître qui envoie en celui qu'il envoie, mais jamais il ne remonte des chefs de l'Eglise aux apôtres pas plus qu'il n'emploie le terme succession. Si une présence apostolique est assurée aux Eglises auxquelles Ignace s'adresse ce n'est point par une succession d'évêques à partir des apôtres, c'est grâce au presbyterium qui est, autour de l'évêque, ce que furent, autour du Christ, les apôtres. Si un thème théologique est supposé par la pensée d'Ignace on pourrait dire peut-être que c'est celui de l'Eglise en tant que présence du Christ et des apôtres retrouvée en image par le collège des presbytres autour de l'évêque [3].

2) Se rappeler ensuite que toutes les lettres d'Ignace

1. Cette étude a été présentée à la session œcuménique des Dombes au mois de septembre 1967.

2. Le sigle Sch., 2 renvoie à la deuxième édition des lettres d'Ignace dans la collection Sources chrétiennes. Sauf indication de notre part, c'est donc la traduction de cette édition que nous citons. Elle est due au R. P. Camelot.

3. Voir, par exemple, *Trall.*, 2, 2 (Sch., 2, 113) *Trall.*, 3, 1 (2, 113) *Magn.*, 6, 1 (2, 99) *Smyrn.*, 8, 1 (2, 163) *Philadelp.*, 5, 1 (2, 145), cf. les remarques de Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, p. 238.

sauf une — celle aux Romains — insistent sur la présence à la tête des Eglises d'un évêque, d'un presbyterium, de diacres. Citons simplement *Trall.*, 3, 2 (Sch., 2, 113) : « Sans eux, on ne peut parler d'Eglise », ou *Philadelp.*, 7, 1 (Sch., 2, 147) : « Attachez-vous à l'évêque, au presbyterium, aux diacres ». Les thèmes pricipaux développés par Ignace au sujet de cette organisation de l'Eglise nous semblent les suivants :

Le thème de la soumission. Un magnifique texte suffira pour l'évoquer ; dans sa lettre à Polycarpe (6, 1 ; Sch., 2, 177) Ignace écrit : « J'offre ma vie pour ceux qui se soumettent à l'Evêque, aux prêtres, aux diacres ».

Le thème de la réalisation de l'Eglise par l'unité autour de ses chefs. Qu'il nous suffise de rappeler *Ephés.*, 4, 1 et 2 (Sch., 2, 73) : « Aussi convient-il de marcher d'accord avec la pensée de votre évêque, ce que d'ailleurs vous faites. Votre presbyterium justement réputé, digne de Dieu, est accordé à l'évêque comme les cordes à la cithare ; ainsi, dans l'accord de vos sentiments et l'harmonie de votre charité, vous chantez Jésus-Christ ».

Le thème de l'absolue nécessité de cette unité autour de l'évêque, du presbyterium et des diacres pour qu'il y ait Eglise. « Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui regarde l'Eglise », déclare *Smyrn.*, 8, 1 (Sch., 2, 163).

Le thème enfin de la présidence. Il nous faut y insister puisqu'avec lui notre sujet affleure. S'il était permis d'user d'un langage anachronique nous dirions que pour Ignace, la présidence de l'Eglise par l'évêque est totale, voire totalisante mais nullement totalitaire. La qualifiant de totale, nous voulons dire qu'elle s'exerce sur tous les domaines : « Ne faites rien sans l'évêque », dit *Philadelph.*, 7, 2 (Sch., 2, 147). L'appelant totalisante, nous voulons dire qu'elle fait l'unité : « Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Eglise catholique », lisons-nous dans *Smyrn.*, 8, 2 (Sch., 2, 163). Reconnaissant que

cette présidence ne peut pas être totalitaire, nous avouons par là d'abord qu'il est de sa nature de ne pas s'exercer seule. Tout à fait remarquable à cet égard nous paraît le texte de *Magn.*, 7, 1 (Sch., 2, 101) : « De même donc que le Seigneur n'a rien fait, ni par lui-même, ni par ses apôtres, sans son Père, avec qui il est un, ainsi vous non plus ne faites rien sans l'évêque et les presbytres ». Autrement dit, pour qu'un acte soit authentiquement d'Eglise il faut le poser à la manière du Christ, c'est-à-dire en communion. L'évêque doit se reconnaître engagé dans l'action d'un fidèle lié aux presbytres et à lui tout bonnement parce que l'action du Christ, c'est ce réseau qui part de la communion avec le Père pour aboutir à l'apôtre. Aussi bien cette présidence, c'est-à-dire cette mise en œuvre de relations, avouons ensuite qu'elle ne peut être totalitaire puisque, par nature également, elle est *diaconie.* Ignace l'affirme, à propos de l'évêque de Philadelphie : « Je sais, dit-il, que ce n'est pas de lui-même, ni par les hommes qu'il a obtenu ce ministère qui est au service de la communauté... » (*Philadelp.* , 1, 1 ; Sch. 2, 141). Bref, pour que tout se passe dans l'unité et sous la vigilance de Dieu, il faut agir dans l'unité de l'Eglise, sous la vigilance de l'évêque.

3) Bien préciser que le vocabulaire sacerdotal (païen ou de la Septante) n'est jamais appliqué aux chefs d'Eglise par Ignace d'Antioche[4]. Toutefois, il est une étonnante série de textes qui emploient un mot éminemment cultuel en le liant au rôle des chefs d'Eglise. Aussi l'étude de ces textes nous introduira-t-elle au cœur même de notre sujet : présidence de l'Eglise et présidence de l'Eucharistie.

***

Nous citerons d'abord parmi ces textes le moins susceptible de nous surprendre. *Magn.*, 7, 2 (Sch. 2, 101) nous dit ceci :

Tous accourez pour vous réunir comme en un

---

4. On notera même que *Philadelp.*, 9, 1 (Sch., 2, 151) pourrait vouloir dire que le terme prêtre (*hiéreus*) n'est plus de mise depuis que Jésus a été établi comme grand prêtre (*archiéreus*).

> seul temple de Dieu, comme autour d'un seul *Autel,* en l'unique Jésus-Christ.

Le mot que nous soulignons est celui que nous retrouverons dans les autres textes[5], ici son emploi n'a rien d'insolite. L'Epître aux Hébreux, elle aussi, semble bien considérer que l'autel des chrétiens, c'est le Christ Jésus (cf. *Hébr.,* 13, 10). Encore faut-il exactement comprendre cette expression. Elle ne veut pas dire du tout que l'autel des lieux de culte du christianisme est symbole du Christ Jésus. Elle entend signifier que les chrétiens, au contraire des païens, se passent d'autel, car leur autel c'est le Christ. Autrement dit, c'est à partir de l'absence dans le lieu de culte chrétien d'un autel et pour justifier cette absence qu'on applique au Christ l'image d'une institution cultuelle juive ou païenne, donc périmée ou répudiée. Il importe de bien comprendre cela pour ne commettre aucun contre-sens. Le texte d'ailleurs est clair : en l'unique Jésus-Christ, on se réunit *comme* en un seul temple, *comme* autour d'un seul autel. La réalité c'est le Christ ; la métaphore pure et simple, c'est le temple et l'autel.

Le second texte que nous voulons étudier, c'est *Ephés.,* 5, 2 (Sch. 2, 73) pour lequel nous renonçons à la traduction du P. Camelot afin de bien montrer que c'est le même mot grec que dans *Magn.,* 7, 2 qui intervient ici :

> Si quelqu'un n'est pas à l'intérieur de l'*Autel,* il se prive du pain de Dieu.

Quel est le sens de cette formule dense ? Pour la bien comprendre il faut lire évidemment son immédiat contexte, les chapitres 4 et 5 de la lettre. On s'aperçoit alors que la pensée d'Ignace se déroule ainsi.

Premier temps : pour qu'une assemblée soit vraiment convocation du Seigneur, il faut qu'elle se rassemble en unité, c'est-à-dire en accord avec évêque et presbyterium. Faire cela c'est prendre le ton de Dieu.

Deuxième temps : ainsi formée, une assemblée de prière est à l'intérieur de Jésus-Christ, elle est constituée autel et

5. En grec, *thusiastèrion.*

donc reçoit le pain de Dieu, sa parole dans la foi. Tel serait selon nous le sens d'*Ephés.*, 5, 2 : la formule « à l'intérieur de l'autel » veut réellement dire « en Jésus-Christ ». Mais il n'est qu'une manière d'être « en Jésus-Christ » : former autour de l'évêque la légitime assemblée où se communique le pain de Dieu.

Troisième temps : il importe donc de ne pas résister à l'évêque, c'est-à-dire d'être présent à l'assemblée qu'il préside. Le faire, c'est reconnaître en celui que le maître envoie le Seigneur lui-même. Ce serait donc sûrement trahir la pensée d'Ignace que de ne pas laisser vibrer sa formule jusqu'à ses ultimes résonances. Ne pas être à l'intérieur de l'autel, c'est se mettre en dehors de l'évêque. Se priver du pain de Dieu, c'est se séparer de la parole de foi. Mais comment ne pas noter, sans y insister, que le mot autel, titre du Christ, nous l'avons dit, signifie également l'évêque et toute l'Eglise ? Et comment ne pas penser, ne serait-ce qu'un instant, que le pain de Dieu communiqué à son Eglise constituée en autel, ce n'est pas une parole qui ne se mangerait pas ?

Or voici qu'un troisième texte nous montre que ces conclusions ne sont pas abusives. *Trall.*, 7, 2 (Sch., 2, 117) dit ceci :

> Celui qui est l'intérieur de *l'Autel* est pur mais celui qui est en dehors de l'autel n'est pas pur.

De peur que nous hésitions sur le sens à donner, Ignace lui-même commente : « C'est-à-dire que celui qui agit en dehors de l'évêque, du presbyterium et des diacres, celui-là n'est pas pur de conscience ». Autrement dit, Ignace nous suggère clairement que l'image cultuelle de l'Autel, propre à signifier le Christ, est légitime aussi pour rendre compte de la présidence des chefs d'Eglise, nous voulons dire de leur aptitude à constituer l'Eglise. On remarquera d'ailleurs que dans le contexte de *Trall.*, 7, 2 ne pas être présent à l'évêque, autrement dit ne pas se trouver à l'intérieur de l'autel, est le fait de l'hérétique, de celui qui use d'une autre nourriture que chrétienne (*Trall.*, 6, 1 ; Sch., 2, 117). Ce sont donc les chefs d'Eglise en tant que responsables de « la

foi qui est la chair du Seigneur » et de « la charité qui est le sang de Jésus-Christ » (*Trall.*, 8, 1 ; Sch., 2, 117-118) qui sont imaginés sous forme d'autel.

Philadelp., 4, ultime texte à signaler nous apporte le même éclairage :

> Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie ; car il n'y a qu'une seule chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ et un seul calice pour nous unir à son sang, un seul *Autel* comme un seul évêque avec le presbyterium et les diacres...

Cette unité, si fortement affirmée ici, est ce qu'est la présidence de l'Eglise : totale (une seule eucharistie, une seule chair du Seigneur, un seul calice, etc.), totalisante (car ces unités n'en font qu'une dans leur unique source, la chair du Seigneur) et non totalitaire (un seul évêque *avec* le presbyterium *et* les diacres). De plus, une fois encore, un regard sur le contexte nous révélera la démarche d'Ignace. Celle-ci nous mène de la doctrine authentique jusqu'à la seule eucharistie à partir de la présidence légitime de l'Eglise. L'évêque d'Antioche avertissant les chrétiens de Philadelphie qu'ils doivent fuir les mauvaises doctrines ajoute : « Là où est votre berger, suivez-le comme des brebis » (*Philadelp.*, 2, 1 ; Sch., 2, 143). Il insiste : « Tous ceux qui sont à Dieu et à Jésus-Christ, ceux-là sont avec l'évêque » (3, 2) et il peut ajouter : « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie », avant de retrouver l'image désormais attendue et que la richesse d'une pensée qui voudrait tout dire en un mot impose à la phrase : le seul autel — l'autel inexistant comme objet rituel ; l'autel qui n'existe que sous les traits du Christ ; l'autel que dessine en esprit l'assemblée eucharistique, car elle est alors l'Eglise chantant une hymne au Père par Jésus-Christ.

***

Parvenus à ce point, nous voudrions conclure, nous dégageant peut-être quelque peu, du moins dans le langage, des textes que nous avons lus afin, nous l'espérons, de mieux rejoindre leur vérité.

La métaphore de l'autel dans l'usage de saint Ignace suppose une cohérence telle entre parole de Dieu et fraction du pain que l'une et l'autre provoquent la même mise en œuvre de toute l'Eglise, imposent identique structure et relèvent de la même présidence. A notre avis, c'est cette cohérence qui justifie le mot de *Smyrn.*, 8, 1 (Sch., 2, 163) : « Que cette eucharistie seule soit regardée comme légitime qui se fait sous l'évêque ou celui qu'il en aura chargé »[6]. Le texte veut dire qu'il est des chrétiens voulus de Dieu pour cristalliser l'Eglise en unité : « Etablis selon la pensée de Jésus-Christ qui selon sa propre volonté les a fortifiés et affermis par son Saint-Esprit » (*Philadelp.*, adresse ; Sch., 2, 141). Evêque, presbytres et diacres sont, comme Ignace lui-même, faits pour l'unité (cf. *Philadelph.*, 8, 1 ; Sch., 2, 149). Non pas unité de rêve ni d'enthousiasme mais unité selon l'enseignement du Christ qui récapitule en lui lumière de vérité, bienheureuse passion, fraction du pain, selon ces archives inviolables qui sont « sa croix et sa mort et sa résurrection et la foi qui vient de lui » (*Philadelp.*, 8, 2 ; Sch., 2, 151). Peut-être la phrase clef est-elle encore en la lettre aux Philadelphiens (3, 3 et 4 ; Sch., 2, 143) :

> Si quelqu'un marche selon une *pensée* étrangère, il ne s'accorde pas avec la *passion* du Christ. Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule *eucharistie.*

L'unité de présidence dans l'Eglise manifeste que c'est le même Seigneur qui enseigne son Eglise , lui communique la bienfaisance de sa passion victorieuse et rompt pour elle le pain de cette Pâque.

Maurice JOURJON

6. On remarquera que le P. Camelot dont nous ne reproduisons pas ici la traduction n'hésite pas à dire « sous la présidence de l'évêque ».

LES ÉTUDES DE FOI ET CONSTITUTION SUR L'EUCHARISTIE

Au sein du mouvement œcuménique, Foi et Constitution *est l'organisme qui s'est donné pour tâche de rechercher et d'exprimer l'unité des Eglises au plan de la doctrine et des structures ecclésiales. En l'espace de quarante ans, depuis la conférence de Lausanne en 1927 jusqu'à nos jours,* Foi et Constitution *a tenu quatre rassemblements mondiaux au cours desquels furent élaborés et approuvés tout un ensemble de rapports à portée doctrinale. Dans les pages qui suivent nous nous proposons de présenter en un dossier ceux de ces textes qui sont relatifs à l'Eucharistie. Certains marquent un accord, d'autres témoignent de divergences ou de difficultés d'expression sur lesquelles a buté telle ou telle conférence. Tous sont intéressants pour autant qu'ils montrent les voies ouvertes et les obstacles sur les chemins de l'unité.*

Les textes qu'on va lire relèvent d'un genre littéraire original. Foi et Constitution *n'est pas l'organe d'un quelconque « magistère », mais bien plutôt une instance de dialogue que les Eglises membres se sont donnée. Les rapports approuvés par les assemblées sont présentés aux Eglises comme des travaux d'experts qui, d'une part, donnent expression aux possibilités d'accord qui sont offertes et, d'autre part, émettent des recommandations sur les points à approfondir et les initiatives à prendre, l'autorité dernière demeurant aux mains de chacune des Eglises. Issus d'un dialogue entre traditions parfois fort éloignées, préparés par de longs travaux de commission, discutés et éventuellement reçus en assemblée plénière, les textes de* Foi et Constitution *ne sont pas des « traités » théologiques*

visant à présenter de façon équilibrée tous les éléments d'une doctrine. Souvent, ils se concentrent sur des points particuliers où un accord s'est fait jour et laissent temporairement dans l'ombre d'autres points qui font difficulté, sans pour autant jamais verser dans le compromis. Ils sont à lire dans une perspective dynamique, celle d'un cheminement progressif qui a ses détours, ses impasses, ses reprises. Chaque texte marque une étape plus qu'un aboutissement. C'est pourquoi, dans l'organisation de ce dossier, nous avons respecté l'ordre chronologique qui permet de mieux saisir les dynamismes et les évolutions.

I. DE LAUSANNE (1927) A LUND (1952)

> *La première conférence de* Foi et Constitution *fut avant tout une prise de contact entre les traditions des diverses Eglises, au cours de laquelle on fit un repérage des points d'accord et des divergences, sans qu'il soit possible de les analyser profondément. Ceci détermina le contenu et le style des actes de la conférence, comme on le remarquera dans le passage suivant consacré à l'Eucharistie :*

Nous croyons que dans la sainte Cène, notre Seigneur est présent. Nous y communions avec Dieu, notre Père, en Jésus-Christ, son Fils, notre Seigneur glorifié, qui est notre même pain donné pour la vie du monde, qui soutient la vie de tous ceux qui lui appartiennent, si bien que nous sommes en communion avec tous ceux qui sont unis à Lui.

Nous affirmons d'un commun accord que le sacrement de la sainte Cène est dans l'Eglise l'acte du culte le plus sacré, l'acte par lequel est commémorée et annoncée la mort expiatoire du Seigneur ; il est aussi un sacrifice de louange, d'action de grâces, et un acte solennel de consécration de soi-même.

Il y a parmi nous diversité de vues, spécialement en ce qui concerne : 1° le mode ou la manière de la présence de notre Seigneur ; 2° le concept de la commémoration et du sacrifice ; 3° le rapport entre les éléments et la grâce conférée ; 4° la

relation entre la qualité de celui qui administre et la validité ou l'efficacité du rite.

Nous reconnaissons d'ailleurs que la réalité de la présence divine et le don de Dieu dans ce sacrement ne peuvent être ni pleinement conçus par la pensée humaine, ni adéquatement exprimés [1].

***

*A la conférence d'*Edimbourg *en 1937 de nombreux désaccords surgirent au sein de la section chargée de traiter du ministère et des sacrements. Cet état de fait se reflète dans la rédaction des paragraphes relatifs à l'Eucharistie où sont cependant abordées les deux notions de présence et de sacrifice que la conférence de Lausanne avait mentionnées comme points de divergences.*

Nous croyons tous que le Christ est réellement présent dans l'Eucharistie, bien que nous puissions différer d'opinion sur la manière dont cette présence est manifestée et réalisée. Toute définition précise de la présence est nécessairement limitative ; tout essai de formuler une telle définition et de l'imposer à l'Eglise, a été, dans le passé, une cause de désunion. Ce qui est important, c'est que nous célébrions l'Eucharistie suivant l'usage constant du pain et du vin, de la prière, des paroles de l'institution, en nous accordant sur sa signification essentielle et spirituelle.

Si le sacrifice est compris comme il le fut par notre Seigneur, par ses disciples et par la primitive Eglise, il implique non seulement la mort du Christ, mais également l'obéissance de son ministère terrestre et celle de sa vie ressuscitée et glorifiée ; Il ne cesse pas d'y accomplir la volonté de son Père et d'y intercéder pour nous. Un pareil sacrifice ne saurait jamais être répété ; mais il est proclamé et présenté dans l'acte eucharistique de toute l'Eglise, lorsque nous venons à

---

1. Foi et Constitution, *Actes officiels de la conférence mondiale de Lausanne,* version française sous la direction de J. JÉZÉQUEL, Paris, 1928, p. 536.

Dieu en Christ, pour l'Eucharistie ou Sainte-Cène. Pour nous, la raison d'être de la participation à ce sacrifice est à la fois de rendre un culte à Dieu et de le servir : collectivement, parce que nous sommes unis à Christ et, en Lui, les uns aux autres (*1 Cor.*, 10, 17) ; individuellement, parce que chacun de nous fait de l'acte commun d'oblation personnelle, le sien propre. Il s'agit d'un acte qui n'est pas seulement cérémoniel, mais aussi profondément moral, parce que la clef de tout sacrifice et de toute offrande est dans cette démarche : « Voici, ô Dieu, je viens pour faire ta volonté ! » Nous croyons aussi que l'Eucharistie est un sommet de la prière, parce que c'est le Seigneur lui-même qui en est l'officiant ou le ministre, à chaque célébration ; c'est à ses prières demandant les dons de Dieu pour nous tous que nous nous associons. Suivant les récits de l'institution dans le Nouveau Testament, sa prière est en elle-même une action de grâces ; la Sainte-Cène est donc à la fois un *verbum visibile* de la Grâce divine et l'action de grâces suprême (*eucharistia*) du peuple de Dieu. Nous sommes en plein dans le Royaume de l'Esprit. C'est par le Saint-Esprit que la bénédiction et le don sont accordés. La présence, que nous ne cherchons pas à définir, est une présence spirituelle. Nous partons du fait historique de l'Incarnation par la puissance du Saint-Esprit, et nous marchons déjà de l'avant, vers la plénitude spirituelle de la venue du Seigneur et de la vie dans la Cité Céleste [2].

A la même conférence d'Edimbourg, une autre section était chargée d'étudier l'unité de l'Eglise dans la vie et le culte. *Elle ne pouvait le faire sans mentionner l'Eucharistie ; nous en extrayons les deux courts passages suivants qui, rétrospectivement, apparaissent comme des pierres d'attente des recherches à venir :*

Nous considérons l'intercommunion sacramentelle comme l'une des pièces essentielles de toute unité satisfaisante de

---

2. Foi et Constitution, *Actes officiels de la deuxième conférence universelle*, version française par H. CLAVIER, Paris, 1939, ch. V, l'Eglise du Christ : ministère et sacrements, p. 277-278.

l'Eglise. Cette intercommunion entre deux Eglises ou plus implique que ces Eglises sont toutes de vraies Eglises ou de vraies branches de l'église une [3].

Pour réaliser « l'union organique » totale, il sera nécessaire de concilier les points de vue qui séparent des Eglises dont les unes reconnaissent deux sacrements, d'autres sept, et dont d'autres enfin ne s'attachent à la pratique formelle d'aucun sacrement quel qu'il soit.

Le sacrement de la sainte Cène (ou Eucharistie) est le plus sacré des actes de culte de l'Eglise. L'unité dans le culte sacramentel exige l'unité essentielle dans la foi et la pratique sacramentelle [4].

⁂

La conférence de Lund *(1952) marque un tournant dans l'histoire de* Foi et Constitution. *La création du* Conseil Œcuménique des Eglises *en 1948 avait imprimé un élan nouveau à la recherche de l'unité et, à Lund, elle inspira un important changement de méthode : conscients à la fois du caractère impérieux de la vocation des Eglises à l'unité et de l'unité déjà réalisée en Jésus-Christ par-delà les barrières confessionnelles, les participants abandonnèrent la méthode comparative, qui consistait à juxtaposer et confronter les diverses traditions doctrinales, pour s'orienter vers une exploration des fondements bibliques et christologiques sur lesquels s'appuie toute la foi chrétienne. Les deux premières conférences avaient ouvert la voie au dialogue, c'est à Lund qu'il se noue vraiment.*

La conférence aborda le sujet de l'Eucharistie sous l'angle de l'intercommunion. *Nous donnons ci-après la quasi intégralité de cette section du rapport final. Elle donne des aperçus extrêmement intéressants à la fois sur le nouvel esprit qui s'est fait jour à Lund, sur les difficultés concrètes rencontrées par l'assemblée et sur les questions doctrinales qui restent en suspens.*

---

3. *Ibid.,* ch. VI, L'unité de l'Eglise dans la vie et le culte, p. 286.
4. *Ibid.,* p. 290.

1. Introduction

A.

Dans le rapport de la seconde conférence œcuménique de *Foi et constitution* (Edimbourg, 1937), il est dit : « Nous considérons l'intercommunion sacramentelle comme un élément nécessaire de toute unité satisfaisante de l'Eglise ». Le comité de continuation, dès lors, constitua tout de suite une commission pour étudier les problèmes posés par l'intercommunion et proposa ce sujet comme l'un des principaux à étudier à la conférence de Lund. Au cours des quinze dernières années, les Eglises se sont rapprochées les unes des autres dans leur communauté de culte, de pensée et de service. La nécessité pour les diverses communions de participer ensemble plus étroitement à la Table sainte est très largement ressentie dans toutes les parties du monde.

Pour certains d'entre nous, le seul mot d'« intercommunion » soulève des difficultés. Pour eux, la communion est un acte de l'Eglise agissant comme un seul corps. Elle ne peut être célébrée en commun par des Eglises que leur doctrine et leur pratique ecclésiastique séparent. C'est le point de vue des Eglises orthodoxes. Constatons d'emblée que, pour les Orthodoxes, la question de l'intercommunion, comme nous la comprenons d'ordinaire, ne se pose pas.

Nos discussions intéressent naturellement surtout les Eglises qui peuvent envisager une communion sans union organique. Presque toutes les Eglises sont de plus en plus préoccupées par cette question. Les considérations suivantes montrent la portée des solutions possibles :

1) En s'associant au sein du Conseil œcuménique, les Eglises ont fait un pas décisif vers une union plus étroite. Elles ont affirmé leur volonté de rester ensemble et de porter les fardeaux les uns des autres. Ce nouvel engagement soulève la question de savoir si notre division à la table du Seigneur se justifie encore.

2) De nouveaux facteurs ont surgi dans notre situation historique. Ils exigent que tout obstacle à une pleine commu-

nion, non fondé sur des divergences fondamentales en matière de foi et de constitution, soit écarté. Rappelons ici les nouvelles possibilités d'action missionnaire en Asie et en Afrique, les tensions causées par la persécution et par la guerre, les rapprochements et les unions d'Eglises récemment accomplis à l'Est et à l'Ouest et l'exigence grandissante de la jeunesse chrétienne demandant à avoir les coudées franches pour s'unir dans la vie et dans l'action.

3) L'appel du Seigneur ne souffre pas de réplique. Il veut que son Eglise se soumette totalement à sa puissance régénératrice. Au long de notre pèlerinage terrestre, son jugement s'exerce déjà sur nous et, au milieu de nos divisions, nous savons qu'à la fin il séparera ceux qui l'ont fidèlement cru et servi de ceux qui ne l'ont pas fait. La prière du Christ pour notre unité est impérative. Nous devons travailler et prier afin que ce qui nous sépare dans le sacrement de la Cène soit surmonté.

Certains d'entre nous estiment que ces considérations ont un tel poids qu'elles doivent nous pousser à instituer sans délai l'intercommunion. Nous avons le sentiment douloureux que, tant que nous sommes divisés à la table du Seigneur, nous ne pouvons pas nous réjouir pleinement de l'unité qui nous a été donnée en Christ, ni donner à cette unité son expression totale. Il arrive, nous le reconnaissons, que des facteurs non théologiques amènent des Eglises séparées à s'unir prématurément. Il importe que de telles unions trouvent leur fondement dans l'Ecriture et soient conformes à la parole de Dieu. Nous ne voulons faire aucun progrès vers l'intercommunion en traitant superficiellement nos différences ou en la considérant comme un moyen de surmonter des difficultés.

B.

Depuis la conférence d'Edimbourg, nous voyons plus clairement la complexité des problèmes que nous posent la foi et la constitution si nous voulons communier ensemble à la Table sainte. Ce n'est pas simplement à cause de nos orgueils

et de nos entêtements, bien que nous devions confesser notre culpabilité à cet égard. Les difficultés viennent de nos convictions différentes sur la nature de l'Eglise et des sacrements. C'est une situation douloureuse et embarrassante. Le caractère et l'étendue de ces difficultés ont été examinés plus haut. L'achèvement d'une pleine communion sacramentelle dépend, au moins en partie, de l'accord obtenu sur ces points.

Pour beaucoup d'entre nous, les services de communion ouverts à tous qui ont été célébrés à Tambaram, Amsterdam et Lund ont été d'heureux événements de notre communion œcuménique dans ce qui est l'acte essentiel du culte. Le fait que d'autres ne pouvaient pas participer en conscience à ces services nous a montré à tous la difficulté de notre problème. Mais les questions personnelles, qu'en ces circonstances nous avons été forcés de nous poser dans la prière et l'amour, nous sont un gage de la présence continue de notre Seigneur et de sa volonté dernière de nous unir en lui.

La tâche qui est devant nous est encore complexe, mais nous croyons voir plus clairement ce qui est en question et combien il est nécessaire de continuer à réfléchir et à prier ensemble.

2. *Terminologie*

Dans le rapport d'Edimbourg, il était demandé qu'en employant le mot « intercommunion », on prît soin de le définir clairement. Ceci est apparu de plus en plus nécessaire ces dernières années, mais les relations des Eglises entre elles sont si variées qu'il est très difficile de trouver une terminologie acceptable et compréhensible par tous.

Le mot « communion » ou *koinônia* désigne l'unité de la communauté ecclésiale dans toute son existence. Le mot communion est aussi pris dans un sens spécial par beaucoup de chrétiens comme désignant la Cène du Seigneur.

Pour faciliter la discussion œcuménique, tout en tenant compte des relations des Eglises séparées, nous proposons les usages et définitions suivants. Il est important de nous rap-

peler cependant qu'aucune des relations décrites ici ne peut être considérée comme l'achèvement de l'unité que Dieu veut pour son Eglise. Notons aussi que les catégories formulées ici ne sont pas du tout exclusives les unes des autres. Ici l'accord entre l'Eglise vieille catholique et certaines Eglises anglicanes mentionné à l'alinéa 3 pourrait l'avoir été à l'alinéa 2.

1) *Communion totale* (l'adjectif sera rarement employé) : là où des Eglises en accord sur la doctrine ou de la même famille confessionnelle permettent à leurs membres de communier librement dans chaque Eglise, et là où les ministres peuvent célébrer les sacrements dans l'une ou l'autre Eglise (c'est l'inter-célébration, le mot est un néologisme œcuménique), par exemple les familles d'Eglises respectivement orthodoxes, anglicanes, luthériennes et réformées ou presbytériennes.

2) *Intercommunion ou inter-célébration :* là où deux Eglises, qui ne sont pas de la même famille confessionnelle, conviennent de permettre à leurs membres de communier librement dans l'une et l'autre Eglise, et là où les ministres peuvent célébrer le sacrement, par exemple les Eglises luthériennes et réformées en France.

. . . .

3) *Intercommunion :* là où deux Eglises qui ne sont pas de la même famille confessionnelle conviennent de permettre à leurs membres communiants de prendre part à la Sainte-Cène ou de participer à l'Eucharistie librement dans l'une et l'autre Eglise ; par exemple, les Eglises anglicanes et l'Eglise vieille catholique ou l'Eglise protestante épiscopale et l'Eglise nationale polonaise des Etats-Unis. Si les langues ne l'empêchent pas l'intercommunion impliquera aussi, en bien des cas, l'inter-célébration.

4) *Communion ouverte à tous :* là où une Eglise invite en principe les membres des autres Eglises à recevoir la communion lorsqu'ils assistent à ses services de Sainte-Cène ; par exemple, les Eglises méthodistes, congrégationalistes, et la plupart des Eglises réformées.

5) *Communion ouverte réciproque :* là où deux Eglises ou davantage invitent en principe les membres les unes des autres et où les membres sont libres d'accepter l'invitation. Ceci n'implique pas nécessairement l'inter-célébration.

6) *Communion ouverte limitée* (communion par nécessité ou avec dispense) : admission de membres d'autres Eglises, qui ne sont pas en communion totale ou en intercommunion, dans les cas d'urgence ou en d'autres circonstances.

7) *Communion fermée :* là où une Eglise limite à ses propres membres la participation à la Sainte-Cène.

3. Ordonnance de la Sainte-Cène

A

1) Nous affirmons ensemble que la Table sainte est la table du Seigneur et qu'il se donne à nous dans le sacrement de la sainte communion. Quand nous ne pouvons pas participer ensemble à la Cène, nous ressentons la douleur de nos divisions, parce que nous cherchons le Seigneur et savons que nous devrions pouvoir être ensemble à une même table comme des frères dans la famille de Dieu.

2) Nous affirmons en outre que l'Eglise est responsable de l'ordonnance convenable de la Cène au nom du Christ. Elle doit avertir ses membres que « s'ils mangent et boivent indignement, sans discerner le corps du Seigneur, ils mangent et boivent leur propre jugement ». Nos divisions font que l'exercice de cette responsabilité repose sur les nombreuses Eglises. Chacune d'elles porte ici une grave responsabilité devant Dieu, en particulier si elle refuse le sacrement à quelque membre du peuple de Dieu. Le baptême, une instruction, une confession de la foi, un certain niveau de vie chrétienne, sont généralement exigés pour communier. Ainsi l'exigence d'une confirmation épiscopale dans certaines Eglises n'est qu'une forme selon laquelle la responsabilité de l'Eglise est dégagée. Les Eglises qui pratiquent la communion ouverte à tous mettent aussi des conditions à la participation, et l'invitation qu'elles adressent ne doit pas être comprise comme

s'appliquant à des incroyants ou à des personnes non préparées.

3) Nous reconnaissons tous que la célébration de la Sainte-Cène dans les Eglises divisées, lorsqu'elle est faite selon les paroles de l'institution, est un vrai moyen de grâce par lequel le Christ se donne à ceux qui, dans la foi, reçoivent le pain et le vin.

4) Les Eglises ont fait des progrès vers l'unité en comprenant mieux l'interprétation théologique de la Sainte-Cène. Nous croyons que notre accord sur ce point est plus important qu'il n'apparaît généralement. Nous avons étudié avec satisfaction l'exposé doctrinal contenu dans le rapport préparatoire sur l'intercommunion et nous croyons que la grande majorité de nos Eglises peuvent l'accepter sous cette forme légèrement amendée : En accord avec les paroles de l'institution et célébré avec du pain et du vin, éléments prescrits par le Christ, le sacrement du Seigneur en son corps et en son sang est

a) un mémorial de l'incarnation du Christ, de son ministère terrestre, de sa mort et de sa résurrection ;

b) un sacrement dans lequel il est vraiment présent pour se donner à nous, nous unissant à lui, à son sacrifice éternel, et nous unissant les uns aux autres ;

c) eschatologiquement, une anticipation de notre communion avec le Christ dans son royaume éternel.

B.

Nous sommes en désaccord en ce qui concerne le droit ou la responsabilité d'une Eglise : soit qu'elle refuse d'admettre à la Table sainte des membres d'autres Eglises, soit qu'elle interdise à ses propres membres de participer aux sacrement ailleurs pour des raisons de foi ou de constitution.

1) La majorité d'entre nous, sans perdre de vue le but final : l'unité totale, croient qu'il y a déjà parmi les membres du Conseil œcuménique une unité assez fondamentale pour justifier ou même exiger une participation commune à la Sainte-Cène. Leur position est la suivante :

Pour préparer l'unité plus complète que nous désirons, un moyen très efficace serait de pratiquer davantage l'intercommunion entre Eglises différentes : ceci ressort de l'expérience faite par les Eglises de l'Inde du Sud au cours des années qui ont conduit à l'union de 1947. L'intercommunion ne remplace pas la réunion. Elle n'est pas une fin en elle-même. Elle ne signifie pas que les différences sont surmontées ou ont une moindre signification. Il est vrai que l'intercommunion est illogique et anormale de bien des manières, mais il y a quelque chose de tout aussi anormal dans la situation où nous sommes. Par notre appartenance commune au Conseil œcuménique, nous reconnaissons tous dans les Eglises les uns des autres des « éléments de la vraie Eglise », et cependant nous sommes séparés les uns des autres. En proposant l'intercommunion nous ne prétendons pas que toutes les Eglises ici représentées devraient la pratiquer. Elle ne peut être acceptée par deux Eglises, ou davantage, que sur la base d'une vie commune en Jésus-Christ suffisante pour ôter à cette pratique tout risque d'irréalité. Ceci ne peut se faire sans conditions, sinon sans sacrifices, qui ne doivent pourtant pas toucher aux principes. Lorsqu'elle est acceptée ainsi, l'intercommunion peut réellement et heureusement préparer l'union. Il n'y aura pas de solution parfaite avant que l'unité visible ne soit pleinement réalisée. En attendant, le développement de l'intercommunion, avec toutes les difficultés qu'elle entraîne, semble constituer quand même un sensible progrès. Là où elle ne peut encore être pratiquée, on devrait organiser plus fréquemment des services de Sainte-Cène ouverts à tous dans des occasions ou des circonstances particulières.

2) D'autres, sans mettre en question la réalité actuelle, croient qu'il ne peut y avoir de vraie communion sacramentelle que là où il y a un plein accord de doctrine, un ministère acceptable par tous, ou une unité organique dans la vie de l'Eglise.

Certaines Eglises luthériennes, estimant qu'il ne peut y avoir de communion sacramentelle que là où il y a unité de l'Eglise, et que cette unité n'existe que là où il y a accord

sur la prédication de l'Evangile, ne peuvent pratiquer l'intercommunion là où on considérerait comme fausse ou sans importance la doctrine de la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans, avec et sous les éléments du pain et du vin. Beaucoup d'anglicans, d'accord en cela avec la déclaration de la conférence de Lambeth (1930), pensent que « l'intercommunion devrait être, en ce qui concerne la restauration de l'unité, un but plutôt qu'un moyen » (résolution 42). Ils estiment devoir respecter le principe en vertu duquel le sacrement ne peut être célébré que par un prêtre ordonné par un évêque. Pour les orthodoxes, comme il a été dit plus haut, la communion eucharistique n'est possible qu'entre membres de leur Eglise.

Il faut remarquer cependant qu'aucune Eglise membre du Conseil œcuménique, à l'exception de l'Eglise orthodoxe grecque, n'interprète assez étroitement sa responsabilité dans l'ordonnance de la Sainte-Cène pour refuser le sacrement à des membres d'autres Eglises en cas d'urgente nécessité.

Pour terminer, nous exprimons notre déception et notre tristesse de n'avoir pu atteindre un accord plus complet. Nous faisons nôtre le point de vue de la commission préparatoire sur l'intercommunion : « Ni nous, ni nos Eglises ne nous sommes engagés assez profondément dans la repentance dont dépend la guérison »[5].

II. MONTRÉAL ET SES SUITES (1963-1967)

> *Chaque section du rapport de la quatrième assemblée mondiale, tenue à Montréal en 1963, est le fruit d'un long travail préparatoire en commission. De la première section, traitant de* l'Eglise dans le dessein de Dieu, *il faut citer le texte suivant qui témoigne de l'importance vitale reconnue à l'Eucharistie dans la recherche de l'unité :*

5. Foi et Constitution, *Rapport de la troisième conférence mondiale,* version française dans *Foi et Vie,* 1953, n° 2, ch. V, Intercommunion, p. 141-150. Nous avons omis deux passages de ce chapitre, l'un de recommandations aux Eglises au sujet de l'intercommunion et l'autre traitant des services de communion au cours de réunions œcuméniques.

Nous désirons tous insister sur la présence de toute l'Eglise catholique dans le vrai culte chrétien, de telle sorte qu'il ne peut y avoir de plus grande unité que celle à laquelle nous participons à la table du Seigneur et que toute autre forme d'unité ne se justifie que comme une expression de cette unité fondamentale. Cela signifie que le droit des organismes ecclésiastiques séparés et de tous les mouvements d'unification organique à subsister comme tels doit toujours être apprécié à la lumière de cette unité et du témoignage qu'elle représente pour le monde. A certaines époques, des groupes de chrétiens ont été dans la nécessité d'exprimer leur foi et leur culte dans des associations particulières, confessionnelles, nationales, linguistiques, culturelles ou autres. Nous constatons que, par la providence de Dieu, ces associations, dans leurs situations historiques particulières, ont souvent contribué puissamment au témoignage fidèle de l'Eglise. Néanmoins, il est évident à nos yeux qu'aujourd'hui, Dieu nous conduit à être l'Eglise et à rendre notre témoignage dans l'unité plutôt que dans la séparation. Dans de nombreuses régions, la persistance des groupements traditionnels par dénominations est ressentie comme un scandale. Les structures administratives seront toujours nécessaires ; mais en même temps nous affirmons que l'unité de l'Eglise doit être trouvée non seulement dans la fusion des structures des dénominations, mais plus profondément dans la *koinônia* du vrai culte eucharistique dans lequel toute l'Eglise catholique est manifestée[6].

Le passage qu'on va lire est extrait de la section du rapport de Montréal relative au culte. *Il exprime de façon synthétique les points de la doctrine eucharistique sur lesquels les délégués des Eglises parvinrent à s'accorder.*

Le baptême, qui n'est célébré qu'une seule fois, nous conduit à la vie d'adoration constante du « sacerdoce royal » (*1 Pierre,* 2, 9), du peuple de Dieu. Dans l'Eucharistie, ou

---

6. Foi et Constitution, *Rapport de la quatrième conférence mondiale,* version française dans *Foi et Vie,* 1964, n° 1, section I, L'Eglise dans le dessein de Dieu, § 25, p. 12-13.

sainte Cène, constamment répétée et comprenant à la fois la parole et le sacrement, nous proclamons et célébrons le mémorial des actions salvatrices de Dieu (*1 Cor.*, 11, 23-26). Ce que Dieu a fait dans l'incarnation, la vie, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ, il ne le refait pas. Les événement sont uniques ; ils ne peuvent pas être répétés ni prolongés. Cependant, ce mémorial ne nous rappelle pas seulement des événements passés. Dieu nous les rend présents par le Saint-Esprit qui prend de ce qui est au Christ et nous l'annonce, nous appelant ainsi à la communion en Jésus-Christ.

Malgré de nombreux désaccords au sujet de la sainte Cène et le désir manifesté par quelques-uns d'une déclaration plus complète, nous sommes du moins conduits à cet accord : la sainte Cène, don de Dieu à son Eglise, est un sacrement de la présence du Christ crucifié et glorifié jusqu'à ce qu'il revienne, et un moyen par lequel le sacrifice de la croix que nous proclamons agit dans l'Eglise. Dans la sainte Cène, les membres du corps du Christ sont affermis dans leur unité avec leur chef et sauveur qui s'est offert sur la croix ; par lui, avec lui et en lui, qui est notre grand-prêtre et notre intercesseur, nous offrons au Père, dans la puissance du Saint-Esprit, notre louange, notre action de grâce et notre intercession. Nous nous offrons avec des cœurs contrits en sacrifice vivant et saint, un sacrifice qui doit s'exprimer dans nos vies quotidiennes. Ainsi, unis à notre Seigneur et à l'Eglise triomphante et en communion avec l'Eglise universelle sur la terre, nous sommes renouvelés dans l'Alliance scellée par le sang du Christ. Dans la Cène, nous préfigurons le banquet de noces de l'Agneau dans le royaume de Dieu [7].

En outre, la conférence de Montréal émit la recommandation « que la commission de *Foi et Constitution* entreprenne une étude extensive de la théologie eucharistique en tenant spécialement compte des développements récents de l'ecclésiologie». *La commision se mit au travail : en 1964, elle élabora un plan d'étude très*

---

7. *Ibid.*, section IV, Le culte et l'unité de l'Eglise du Christ, § 116-117, p. 55-56.

complet ; un certain nombre de colloques théologiques furent réunis dans les années suivantes. Ils furent loin d'épuiser le plan d'étude proposé, mais la commission, réunie à Bristol en juillet-août 1967 put cependant élaborer un rapport traitant de trois points sur lesquels un accord s'était fait jour. C'est le texte officiellement approuvé des deux premières sections de ce rapport qu'on lira ci-dessous. Nous avons omis la troisième section qui a trait aux relations de l'Eucharistie à l'agape fraternelle, mais nous y avons adjoint la majeure partie de l'annexe sur l'intercommunion qui lui fait suite, car elle fournit un bon état de la question, telle qu'elle est aujourd'hui posée au sein du Conseil œcuménique des Eglises.

1. *Anamnèse et épiclèse dans l'Eucharistie*

Le rapport commence par citer le § 117 des actes de Montréal (voir p. 47), puis il poursuit :

Sur le fondement de ce consensus, nous nous limitons à considérer deux aspects que l'on reconnaît de plus en plus comme essentiels à l'Eucharistie et auxquels on n'a pas suffisamment prêté d'attention auparavant : le caractère d'anamnèse et d'épiclèse contenu dans l'Eucharistie.

1) Christ a institué l'Eucharistie, sacrement de son corps et de son sang, comme anamnèse en lui de l'ensemble de l'œuvre réconciliatrice de Dieu. Christ, avec tout ce qu'il a accompli pour nous et pour toute la création (dans son incarnation, service, ministère, enseignement, souffrance, sacrifice, résurrection, ascension et Pentecôte) est lui-même présent dans cette anamnèse et elle est l'avant-goût de sa parousie et de l'accomplissement de son royaume. L'anamnèse par laquelle Christ agit, par la célébration joyeuse de son Eglise, a donc valeur de re-présentation et d'anti-cipation. Il ne s'agit donc pas seulement de rappeler à l'esprit un événement du passé ou même sa signification. Il s'agit en fait de la proclamation, par l'Eglise, du grand œuvre de Dieu. Par cette communion avec Christ, l'Eglise participe à cette réalité.

2) L'anamnèse en tant que représentation et anticipation se réalise dans l'action de grâces et l'intercession. Proclamant devant Dieu le grand œuvre de rédemption dans l'action de grâces, l'Eglise l'implore d'attribuer les bénéfices de ses actes à chaque homme. Par l'action de grâces et l'intercession, l'Eglise est unie au Fils, son grand-prêtre et intercesseur.

3) L'anamnèse du Christ est le fondement et la source de toute prière chrétienne. Notre prière s'appuie donc sur l'intercession continuelle du Seigneur ressuscité et s'unit à elle. Dans l'Eucharistie, Christ nous donne la puissance de vivre et de prier avec lui comme pécheurs justifiés, accomplissant joyeusement et librement sa volonté.

4) L'anamnèse conduit à l'épiclèse, car Christ dans son intercession céleste demande au Père d'envoyer son Esprit à ses enfants. Pour cette raison l'Eglise, insérée dans la nouvelle alliance, prie avec confiance pour obtenir l'Esprit, afin d'être sanctifiée et renouvelée, conduite dans toute la vérité et capable de remplir sa mission dans le monde. Etant des actes unifiants, l'anamnèse et l'épiclèse ne peuvent être conçues en dehors de la communion. De plus, c'est l'Esprit qui, dans notre Eucharistie, rend le Christ réellement présent dans le pain et le vin, conformément aux paroles d'institution.

5) La liturgie devrait exprimer convenablement le caractère à la fois d'anamnèse et d'épiclèse de l'Eucharistie.

a) Etant donné que l'anamnèse du Christ est l'essence même de la parole prêchée comme de l'Eucharistie, l'une renforce l'autre. L'Eucharistie ne devrait pas être célébrée sans le ministère de la parole et le ministère de la parole pointe vers l'Eucharistie et s'accomplit en elle.

b) Le caractère d'anamnèse de l'Eucharistie tout entière devrait s'exprimer convenablement dans la prière d'action de grâces et dans une véritable « anamnèse ».

c) A cause du caractère d'épiclèse que l'on trouve dans toute l'Eucharistie, celle-là devrait s'exprimer clairement dans toutes les liturgies comme une invocation de l'Esprit sur le peuple de Dieu et sur l'action eucharistique entière, y compris les éléments. La consécration ne peut pas être limitée à un mo-

ment particulier de la liturgie. Identifier le moment de l'épiclèse à partir des paroles d'institution n'est pas d'une importance capitale. Dans les liturgies primitives l'ensemble de l'« action de prière » était censé amener les réalités promises par le Christ. Retrouver cette interprétation pourra nous aider à surmonter nos divergences quant au moment particulier de la consécration.

2. *La catholicité de l'Eucharistie*

La conception chrétienne de la catholicité de l'Eglise et de ses manifestations locales est enracinée dans le Judaïsme. Le Nouveau Testament, lorsqu'il parle de l'Eglise, rend témoignage à la totalité du peuple de Dieu (*Matth.*, 16, 18). Il en va de même pour d'autres descriptions néo-testamentaires de l'Eglise, que l'on nomme « gens de la maison de Dieu », « plantation de l'Eternel », « épouse du Christ », « corps du Christ », etc. Ceci s'accorde avec notre compréhension de l'incarnation selon laquelle Dieu a envoyé son Fils unique, en qui il lui a plu d'habiter pleinement, dans le monde comme messie, afin de le réconcilier, le sauver et le glorifier avec tous ses habitants. Toutefois, à l'époque post-exilique, *ecclesia* comme *synagoguè* en vinrent à s'appliquer aux congrégations locales de croyants, et l'usage du Nouveau Testament maintient cette double signification.

1) C'est pourquoi l'Eucharistie instituée par Jésus-Christ, Fils de Dieu, lorsqu'elle est observée par une assemblée locale de chrétiens en un quelconque lieu et moment, a la plénitude de la catholicité. Le partage du pain commun et de la coupe commune dans un lieu donné manifeste l'union des communiants avec le Christ tout entier et avec tous les autres communiants en tous temps et en tous lieux. Partageant en commun le pain, ils rendent manifeste leur unité avec l'Eglise catholique, annoncent le mystère de la rédemption et permettent au corps tout entier de croître en grâce. L'Eglise catholique est plus que la somme des Eglises locales. C'est dans chaque Eglise locale que l'Eglise catholique doit être pleinement manifestée.

2) La catholicité de l'Eucharistie se reconnaît au fait qu'en tout lieu elle est à la fois assurance de la rédemption et signe d'espoir pour le cosmos tout entier. Le monde que Dieu se réconcilie est présent à chaque Eucharistie : dans le pain et le vin, dans la personne des fidèles et dans les prières qu'ils offrent pour eux et pour tous les hommes. Comme tous ces éléments sont unis dans la personne de notre Seigneur et à son intercession, ils sont transfigurés et acceptés. L'Eucharistie révèle donc au monde ce vers quoi elle tend.

3) Lorsque les Eglises locales, aussi humbles qu'elles soient, partagent l'Eucharistie, elles font l'expérience de l'intégrité de l'Eglise et la révèlent dans sa plénitude : ses membres, sa foi, son histoire et ses dons particuliers. C'est pourquoi la célébration eucharistique est toujours en relation avec l'Eglise tout entière, et l'Eglise tout entière est touchée par chaque célébration eucharistique. Dès le début, le baptême a été compris comme un sacrement par lequel les croyants sont insérés dans le corps du Christ et remplis par le Saint-Esprit. Si donc, dans une Eglise, le droit des croyants baptisés de participer et de présider à une célébration eucharistique est mis en question par ceux qui président et participent à d'autres communautés eucharistiques, la catholicité de l'eucharistie est démentie. Dans la mesure où une Eglise prétend manifester l'intégrité de l'Eglise, il lui faut reconnaître que l'ensemble de l'Eglise est touché par ses décisions pastorales et administratives.

4) En raison de sa catholicité, l'Eucharistie est un défi radical lancé aux tendances « démoniaques » que l'on trouve dans l'Eglise et qui sont l'aliénation, la séparation et la fragmentation. Le manque d'unité locale, tant dans l'Eglise que dans la société, constitue un défi lancé aux chrétiens de cet endroit. Ils tournent en dérision l'Eucharistie en permettant que subsistent les murs de séparation détruits par Christ sur la croix : séparation de races, de nationalités, de langues, de classes, de communautés et de confessions, etc.

5) L'Eglise, corps du Christ pour tous les hommes, est placée dans des situations culturelles et sociales très diffé-

renciées. Celles-ci exercent fatalement une influence sur elle. Des tensions surgissent souvent entre les Eglies locales et nationales, entre les communions et les confessions. Mais la catholicité de l'Eucharistie exige que l'Eglise soit à la fois indigène et contemporaine. Ainsi, les différences entre Eglise d'une nation et d'une autre, d'une génération et d'une autre sont-elles justifiées. Ces dimensions dans le temps et l'espace rendent l'Eglise consciente de sa catholicité et sont pour elle un sujet de joie. La catholicité accueille à bras ouverts la « particularité » qui renonce à la réalisation de soi aux dépens des autres et qui est conversion de soi par l'Evangile afin de mourir dans sa chair pour vivre avec Christ.

6) Lorsque l'Eglise dans un lieu et un temps donnés, vivant dans une situation culturelle particulière, demande à l'Eglise en d'autres lieux et situations de pouvoir célébrer l'Eucharistie de la manière qui lui est propre, la charité chrétienne n'en déduira pas que cette Eglise veuille ou s'endurcir dans sa conviction ou imposer quelque chose à la catholicité. On reconnaîtra au contraire qu'il s'agit là d'une intention en toute bonne foi de cette Eglise de servir et d'honorer la catholicité de l'Eglise. Toutes les Eglises mettraient davantage en relief la vitalité de leur propre vie eucharistique en Christ si elles s'abstenaient de faire quoi que ce soit qui puisse donner naissance à des malentendus, multiplier les divisions ou provoquer l'aliénation dans l'Eglise. Ainsi témoigneraient-elles plus efficacement devant le monde de la catholicité dont se réclame chacune et qui est contenue dans leurs Eucharisties.

Annexe : l'intercommunion

Le rapport de Montréal résume l'état de la question sur l'intercommunion en ces termes :

> 138. Certains chrétiens croient que le degré de communion ecclésiale que nous avons dans le corps du Christ par le baptême et par notre foi fondamentale, bien que nous soyons encore séparés sur certains points, nous pousse impérieusement à célébrer ensemble la sainte Cène et à favoriser l'intercommunion entre les Eglises. C'est le Christ, présent dans l'Eucharistie, qui

invite tous les chrétiens à sa table ; cette invitation directe du Christ ne peut être contrecarrée par la discipline ecclésiastique. Dans la communion à la même table sainte, les chrétiens sont engagés d'une manière décisive à manifester leur unité totale, visible et organique.

139. Certains chrétiens croient que la communion eucharistique, étant l'expression d'une acceptation totale du Christ, implique l'unité entière dans la plénitude de la vérité, de sorte qu'il ne peut y avoir intercommunion entre chrétiens par ailleurs séparés ; que la communion dans les sacrements implique par conséquent une forme de doctrine et de ministère qui est indivisible et que l'intercommunion ne peut prévaloir sur l'union dans la foi que nous sommes encore en train de chercher.

Depuis que l'on a abouti à ces conclusions en 1963, un certain nombre de changements sont intervenus qui affectent la discussion de ce problème. On peut mentionner les points suivants :

a) les contacts œcuméniques se sont considérablement élargis. Les chrétiens font de plus en plus l'expérience de la division à la table du Seigneur tant et si bien que, si ce problème a pu être ignoré autrefois, on reconnaît de façon croissante qu'il nous faut l'affronter aujourd'hui.

b) Un nombre toujours plus grand d'Eglises connaissent un renouveau liturgique et eucharistique, à la suite souvent de Vatican II ; des questions que l'on ne se risquait pas à toucher font maintenant l'objet de franches discussions. Les Eglises ont cherché à discerner la place exacte de l'Eucharistie dans l'Eglise, tant en théorie qu'en pratique.

c) Des décisions prometteuses ont été prises parfois et l'intercommunion est devenue possible entre certaines Eglises engagées sur la voie de l'union (par ex. en Afrique occidentale). Ailleurs, l'éventualité que les Eglises prennent l'engagement de nouer une alliance en vue de l'union crée un cadre nouveau pour la discussion de l'intercommunion.

d) Les pressions sociologiques continuent à exercer leur pouvoir. Les divisions ont été ressenties le plus fortement là où les gens vivent en contact étroit, dans le mariage, l'éducation, le travail, etc., mais, au fur et à mesure que les Eglise se rapprochent, ces divisions sont ressenties avec encore plus de force.

Les positions fondamentales, telles qu'elles ont été énoncées à Montréal, n'ont que peu varié et notre commission théologique n'a pas été en mesure d'opérer un rapprochement. Mais le fait même qu'elles soient discutées dans une situation qui s'est transformée les laisse apparaître dans une lumière nouvelle. Par dessus tout, les remarques précédentes montrent à l'évidence l'urgente nécessité d'y trouver une solution.

Comme le montre notre étude, les Eglises séparées prennent de plus ne plus conscience que l'Eucharistie occupe une place centrale dans la vie des Eglises et que c'est elle qui doit former le levain qui leur permettra d'atteindre la plénitude dans la communion à laquelle elles aspirent. Bien qu'elles ne puissent participer ensemble à ce sacrement, elles n'en partagent pas moins cette conviction. Ceux qui prétendent que l'Eucharistie, « étant l'expression de l'acceptation du Christ tout entier, implique une pleine unité » considéreront l'Eucharistie célébrée par d'autres Eglises comme un témoignage rendu au désir qu'ils ont d'obéir aux commandements du Seigneur et de manifester à la fois sa présence et la réconciliation qu'il offre au monde. Les célébrations séparées de l'Eucharistie sont liées à la communion que nous cherchons à vivre et l'espoir que nous avons de détruire les murs de séparation se cristallise dans la communion qui existe à l'intérieur des Eglises séparées et entre elles. A mesure que celles-ci découvrent dans l'Eucharistie le cheminement qui les rapproche de la plénitude qui est en Christ, le problème de l'intercommunion s'orientera vers sa solution[8].



8. Foi et Constitution, *La sainte Eucharistie,* document ronéotypé, référence : FO/67 : 34.

On ne saurait clore ce dossier ; les recherches se poursuivent, aiguillonnées par le sentiment que « c'est dans l'unité plutôt que dans la séparation que Dieu nous conduit à être l'Eglise et à rendre notre témoignage » (*rapport de Montréal,* § *25*). *Du moins peut-on tenter de discerner dans la suite des textes que nous avons rassemblés une ligne générale d'évolution.*

Dès la conférence de Lausanne, l'importance primordiale de l'Eucharistie est soulignée : « l'Eucharistie est l'acte le plus sacré du culte des Eglises ». *Mais au fil du temps et des travaux se fait jour une compréhension plus dynamique du rôle de ce sacrement comme fondement de l'unité :* « Il ne peut y avoir de plus grande unité que celle à laquelle nous participons à la table du Seigneur et toute autre forme d'unité ne se justifie que comme une expression de cette unité fondamentale », *lisons-nous dans le rapport de Montréal* (§ *25*). *L'Eucharistie* « manifeste » *et* « contient » *l'Eglise en son unité et sa catholicité. Il semble qu'on puisse interpréter les textes récents de Foi et Constitution comme un progrès notable dans la théologie œcuménique. L'unité en Christ, dans laquelle toutes les Eglises se savent rassemblées, appelle de plus en plus impérativement le partage d'un même pain eucharistique, et cela pour des raisons de plus en plus profondes. D'une part, il apparaît mieux que ce qui est offert à la table du Seigneur, c'est la* présence *salvatrice du Christ au monde. En y communiant, le chrétien est intégré à l'action réconciliatrice de son Seigneur. Il n'y a pas d'unité plus grande que celle-là parce que s'y réalise la rencontre de celui qui est source de toute unité. L'Eucharistie n'est pas seulement le plus sacré des actes du culte, elle est une médiation essentielle de la présence du Christ à son Eglise. D'autre part, le développement de la réflexion sur la catholicité de l'Eucharistie fait ressortir plus brutalement le divorce entre ce que la foi perçoit dans le sacrement et ce dont témoigne la pratique des Eglises divisées : la dimension universelle de la Cène du Seigneur est contredite par la séparation des Eglises dans l'acte même qui devrait les rassembler.*

Bien des difficultés demeurent. Les débats sur l'intercom-

munion, qui ont longtemps été marqués par des divergences quant à savoir si l'Eucharistie est fruit ou moyen de l'unité, posent encore des problèmes ecclésiologiques considérables, notamment celui des ministères. Toutefois, dans la mesure où chacune des Eglises reconnaît que « la célébration de la sainte Cène dans les Eglises divisées, lorsqu'elle est faite selon les paroles de l'institution, est un vrai moyen de grâce par lequel le Christ se donne... » (*Lund, texte sur l'intercommunion, 3, 3°*), *la question des ministères est placée dans une perspective plus large où elle trouvera peut-être un jour sa solution.*

Il faut enfin souligner le style nouveau des textes issus de la réunion de Bristol : sur le sujet de l'Eucharistie, il marque le passage à une théologie qui cherche à recouvrer la plénitude de signification que les Eglises, dans leurs divisions, ont plus ou moins perdue ; ils amorcent la réalisation du programme qu'un théologien réformé proposait récemment :

« C'est dans la mesure où la cène peut librement être tout ce qu'elle est... qu'elle sera le sacrement essentiel de la communion ecclésiale. En d'autres termes, pour que dans l'Eglise divisée la cène redevienne le facteur et le moteur d'unité qu'elle est, il faut lui permettre de retrouver elle-même la plénitude et l'équilibre de son unité... La première tâche qui attend sur ce point les Eglises divisées, c'est de redécouvrir, chacune pour soi, ce que l'eucharistie veut être pour lui permettre de l'être... Et une fois cette redécouverte faite,... l'unité entre les différentes Eglises n'aura en somme plus besoin d'être faite : elle pourra être constatée et devra être aménagée »[9].

Textes présentés par Claude BESSEYRIAS, o. p.

9. J.-J. von ALLMEN, *Essai sur le repas du Seigneur*, Neuchâtel, 1966, p. 117-118.

RECHERCHE ŒCUMÉNIQUE SUR L'EUCHARISTIE

équipe de réflexion œcuménique
Aix-en-Provence - Marseille

La revue protestante Foi et Vie *et la revue catholique* Lumière et Vie *se sont mises d'accord pour publier l'une et l'autre le dossier de recherche sur l'Eucharistie, rédigé par l'équipe de réflexion œcuménique d'Aix-en-Provence - Marseille, que l'on pourra lire dans les pages suivantes. Les deux revues se félicitent de collaborer à la diffusion d'un texte qui témoigne de l'effort de rapprochement entre chrétiens auquel elles sont elles-mêmes fortement attachées.*

Sommaire

I. Introduction (P. Steven)
II. L'Eucharistie : signification des textes scripturaires
III. Les liturgies de l'Eglise primitive
IV. Tableau comparatif de l'ordre de la prière d'anaphore ou canon des diverses liturgies
V. Textes scripturaires cités dans les liturgies
VI. Texte commun sur le rapport entre l'événement historique et l'événement liturgique
VII. Note sur le temps et le mystère eucharistique (A. Chaneac)
VIII. Texte commun sur la présence eucharistique
IX. Thèses communes sur offrande et sacrifice et précisions de chacune des trois confessions
X. Thèses communes sur le sacerdoce et précisions de chacune des trois confessions
XI. Notes sur la pastorale de l'Eucharistie
XII. Notes sur le problème de la communion eucharistique entre Eglises séparées (intercommunion)
XIII. Annexes (P. Steven)
A. Points communs sur la présence réelle
B. Positions catholiques sur l'Eucharistie et divergences avec les autres confessions

I. INTRODUCTION

Les pages qui sont ici proposées à la bienveillance des lecteurs de cette Revue n'étaient pas destinées à la publication. Synthèse doctrinale de cinq années de recherche œcuménique sur l'Eucharistie, elles devaient être communiquées, simplement ronéotées, à quelques équipes travaillant dans le même sens et permettre éventuellement des échanges interéquipes. La direction de cette Revue, ayant eu connaissance de notre travail, a estimé que ces travaux méritaient une plus large audience et nous en a proposé la publication, ce dont nous la remercions très vivement, souhaitant que notre effort de recherche puisse servir plus largement la cause de l'œcuménisme.

Notre équipe de recherche, créée en 1960, est composée d'une vingtaine de membres : trois pasteurs de l'Eglise Réformée de France et deux laïcs de cette Eglise dont une femme ; deux pasteurs de l'Eglise Réformée Evangélique ; un prêtre orthodoxe grec et deux laïcs de son Eglise, dont une femme ; un prêtre anglican ; cinq prêtres catholiques (un dominicain, un jésuite, trois prêtres du clergé diocésain) et trois laïcs de cette Eglise.

Nos rencontres ont lieu environ sept fois dans l'année. Elles commencent généralement à 18 h 30 et ne durent pas moins de quatre heures (y compris le repas en commun). La mise en train, toujours laborieuse, et le souci de laisser à chaque membre une entière liberté d'expression imposent à nos réunions une telle durée... presque toujours insuffisante au gré des participants ! En 1965 et 1966, nous avons même jugé indispensable de nous retrouver, en fin d'année, pendant deux jours entiers, pour mettre au point nos travaux et les imprégner davantage de notre commune prière.

Si nous avions à résumer ici nos impressions et nos observations, nous dirions unanimement :

1° que la recherche théologique est un énorme travail,

qui demande à chaque participant une constante disponibilité, un esprit fraternel d'accueil illimité en même temps qu'une parfaite loyauté et un ferme refus des compromis qui, loin de durcir les positions, est très souvent un appel à plus ample réflexion et à une conversion personnelle toujours plus profonde. Nous ne cacherons pas que certaines de nos réunions furent parfois douloureuses ou émouvantes, que d'autres nous ont paru passionnées ou confuses ; mais toutes ont été empreintes d'une telle charité que nous nous sommes toujours séparés dans la joie et comme à regret.

2° Mais si ce travail est lent et difficile, les efforts qu'il impose sont extrêmement enrichissants et efficaces. Non, certes, que nous prétendions attribuer à nos recherches et aux pages qui suivent une valeur exceptionnelle ou apporter à la théologie œcuménique une contribution décisive ! Nous craignons même, nous aussi, comme le notait le Père Beaupère, que ces textes, « arrachés à la terre dans laquelle ils ont pris racine et où ils puisent leur sève, risquent d'apparaître soit comme contestables, soit comme insignifiants ». (Introduction à *Dialogue œcuménique,* à propos des travaux de l'équipe œcuménique des Dombes, Les Presses de Taizé).

Nos difficultés à nous exprimer et à nous comprendre nous ont d'abord obligés à *rechercher un vocabulaire intelligible et acceptable,* suffisamment précis pour qu'il puisse véhiculer des vérités, communes ou particulières, et suffisamment traditionnel pour qu'il puisse être reçu par tous, lors de nos rédactions de textes communs. Travail de patience, qui nous a réservé bien des surprises ! Combien, en effet, de manières de penser et de concevoir les choses, qui nous paraissaient jusque-là normales et indiscutables et que nous avons appris à nuancer, parfois même à supprimer, parce que nous nous étions entraînés à les considérer avec les yeux des autres !

C'est ainsi que certaines de nos discussions avec nos frères orthodoxes, qui faisaient s'affronter l'Orient et l'Occident, nous ont permis, à nous, Occidentaux, de découvrir, d'une part la place et le rôle de l'Esprit Saint dans la vie de l'Eglise,

d'autre part l'opposition entre notre forme de pensée cartésienne, soucieuse de logique et de démonstration rigoureuse, et la profondeur de la pensée orientale, nourrie de la méditation des textes scripturaires et patristiques.

Les temps forts de nos rencontres se sont nécessairement répercutés sur l'ensemble de notre vie quotidienne et il est certain que, pour beaucoup d'entre nous, c'est tout à la fois notre vie spirituelle qui s'est approfondie, notre enseignement doctrinal et notre comportement pastoral qui se sont nuancés, purifiés et enrichis. Ces bienfaits inestimables, nous les avons surtout appréciés dans une collaboration confiante à propos de la préparation au mariage et du soutien des foyers mixtes ; nous les avons aussi retrouvés, en mai dernier, alors que, exposant à cent cinquante fidèles — catholiques et protestants — *nos positions communes et nos divergences* sur l'Eucharistie, l'auditoire unanime nous disait sa surprise et sa joie de découvrir tant de points communs jusque-là ignorés ou généralement refusés à l'autre Eglise.

3° Ce qui nous a peut-être le plus surpris, après sept ans de travail en commun, ce n'est pas le fait que nous nous soyons découverts différents et, sur certaines questions, profondément séparés, mais nos recherches nous ont révélé que nos divergences étaient souvent *tout autres* que celles que nous soupçonnions. Qu'il s'agisse des positions doctrinales catholiques, souvent limitées par nos frères réformés aux seuls textes du Concile de Trente ou de la Contre-Réforme, et donc nécessairement incomplètes et parfois inutilement polémiques, qu'il s'agisse des positions doctrinales protestantes, souvent durcies par des réactions de défense ou des impératifs sociologiques, la discussion irénique et approfondie a mis à mal de nombreuses « accusations » réciproques et révélé des points communs ou très voisins qu'aucun d'entre nous ne soupçonnait auparavant. Ainsi, pendant des années, l'aspect *sacrificiel* de la célébration eucharistique a bloqué nos discussions, jusqu'au jour où nous avons pu expliciter le point diffus de notre malaise. Les catholiques, par le rôle dévolu au ministre de l'Eucharistie, semblaient, aux yeux des réfor-

més et aussi des orthodoxes, doubler en quelque sorte l'unique médiation du Christ ; les protestants, par contre, présentaient l'acte sacerdotal de l'unique médiateur de telle manière que, pour les catholiques, cet acte n'apparaissait pas visiblement signifié comme tel pour son Corps, l'Eglise. C'était donc, en définitive, la médiation du Christ, dont chacun voulait sauvegarder la priorité, qui faisait le fond de notre désaccord. L'affirmation commune de l'unique médiation du Christ, comme de son unique Sacrifice, nous unissant, il nous était alors possible de reprendre et de compléter nos travaux, abandonnés à regret, sur le Sacerdoce et le Sacrifice.

4° Si les résultats de nos travaux n'offrent qu'un intérêt secondaire pour les théologiens de métier et les spécialistes de l'œcuménisme, nous croyons néanmoins devoir leur attribuer un mérite particulier : celui de l'*unité*. Unité qui n'est nullement la conséquence d'un plan préétabli ou d'une volonté de logique rigoureuse, mais qui résulte de questions qui ont surgi, parfois brusquement, et que nous avons approfondies avec le temps, de nombreux points ayant été repris à plusieurs années d'intervalle, comme dans le cas cité ci-dessus. A l'écoute de l'Esprit-Saint un cheminement s'est accompli, des difficultés ont disparu, des points d'accord insoupçonnés ont surgi, prometteurs, car chargés d'espérances.

5° Enfin, nous tenons à préciser que nous ne présentons pas un travail achevé. Nous avons conscience que notre progression a été trop tâtonnante pour que les textes qui l'expriment n'en portent pas les traces. Les lecteurs voudront bien nous en excuser, et si certains d'entre eux acceptaient de nous faire parvenir leurs critiques ou leurs suggestions, nous leur en serions profondément reconnaissants. Ce serait là, sans doute, la meilleure preuve que nos efforts méritaient l'hospitalité de cette Revue.

Paul STEVEN
Archiprêtre d'Aix-en-Provence

N. B. — Toute correspondance concernant notre équipe et nos travaux peut être adressée à notre secrétaire : M. le Professeur DEVIVAISE, 27, rue de l'Opéra, 13 - Aix-en-Provence.

II. SIGNIFICATION DES TEXTES SCRIPTURAIRES

Eléments d'accord et points controversés suivant le schéma de *1 Cor., 11, 17-34,* avec référence aux principales autres bases néo-testamentaires.

Eléments d'accord

1° *L'institution* (v. 23-26) : en accord avec les synoptiques (*Matth.,* 26, 17-19 ; *Marc,* 14, 12-16 ; *Luc,* 22, 7-16), saint Paul enseigne que la Sainte Cène a été instituée par le Seigneur la nuit de son arrestation. La relation avec la Pâque juive (*Ex.,* 12), absente de ce texte et soulignée par les synoptiques, est affirmée dans la même épître (*1 Cor.,* 5, 7). Selon le témoignage des évangiles, la Pâque a trouvé son accomplissement dans la mort de Jésus-Christ (*Jean,* 19, 31-38) ; selon celui des synoptiques, elle se prolonge dans la célébration de la Cène jusqu'à l'avènement du Royaume.

2° *L'eucharistie* (v. 24) : comme Jésus a rendu grâces à Dieu pour le pain (cf. *Jean,* 6, 11) et la coupe, nous rendons grâces à Dieu lors de la célébration de la Cène pour le pardon, le salut et la vie nouvelle dont le pain et le vin sont les signes (cf. *Luc,* 22, 17-19 ; *Matth.,* 26, 26 ; *Marc,* 14, 22).

3° *L'anamnèse* (v. 23-26) : la Cène est pour l'Eglise le mémorial de la mort du Seigneur sur la croix (*Luc,* 22, 19 ; *Ex.,* 12, 14 ; 24, 8 ; *Hébr.,* 9, 18 ; *Gen.,* 14).

4° *La communion :* la participation des fidèles à la Cène est, dans la foi, une participation à Jésus-Christ mort et ressuscité pour eux et l'acte par lequel il les unit, en Lui, les uns aux autres (cf. *1 Rois,* 19, 5-6 ; *Jean,* 6, 47-53 ; 17, 20-23 ; *1 Cor.,* 10, 16-17).

5° *La dignité* (v. 27-29) : la condition requise pour l'admission des fidèles à la Cène n'est pas une vie chrétienne achevée, mais une capacité spirituelle à discerner le corps et le sang du Seigneur.

6° *Le témoignage* (v. 26) : la Cène est une proclamation de la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne.

7° *L'eschatologie* (v. 26) : la Cène est célébrée dans

l'espérance du retour du Christ, dans l'attente du banquet du Royaume de Dieu (cf. *Luc*, 22, 16 ; *Apoc.*, 4 et 5).

8° *Le cadre* (v. 17-22) : dans l'Eglise de Corinthe au milieu du premier siècle, la Cène était célébrée dans le cadre d'une agape. Saint Paul ne stigmatise pas cette pratique, mais seulement les incorrections spirituelles et éthiques auxquelles elle a donné lieu. La célébration corinthienne est dans la ligne de la fraction du pain pratiquée par l'Eglise primitive de Jérusalem (*Actes*, 2, 42-46). Cependant *Actes*, 20, 7-12 atteste une pratique plus institutionnelle où la fraction du pain le premier jour de la semaine est liée à la prédication.

Eléments controversés

Il ne sera fait mention ici que du mode de présence du Christ dans la Cène. Le seul point donnant directement lieu à controverse dans l'exégèse est en effet la grande question de l'interprétation de la phrase : « Ceci est mon corps » (v. 24). Les diverses positions quant à ce point sont définies à propos du problème dogmatique de la présence réelle (voir plus loin le texte commun sur la présence eucharistique).

III. LES LITURGIES DE L'EGLISE PRIMITIVE

Plusieurs liturgies eucharistiques actuelles ayant pour l'essentiel conservé intacts la forme et, en grande partie, le texte même des liturgies du IVe siècle, telles que celles de saint Basile ou de saint Cyrille de Jérusalem ou de saint Jacques, ce sont les liturgies antérieures au milieu du IVe siècle qui doivent nous permettre de rattacher nos célébrations eucharistiques actuelles à la Tradition apostolique ; nous pouvons en effet admettre que l'universalité d'une pratique liturgique au IIe et IIIe siècles est le signe d'une fidélité à la Foi apostolique.

Quels sont donc les éléments communs à toutes les anciennes anaphores liturgiques ?

1° Une action de grâce et de louange, la *louange* s'associant à celle des créatures célestes pour aboutir au *Sanctus* (sauf à Rome), l'*action de grâce* remerciant pour l'œuvre de Rédemption aboutissant au *récit de l'institution* (sauf Addé et Mari).

2° Conformément aux dernières paroles de l'institution (« Faites ceci en mémoire de moi »), citées par Hippolyte, le célébrant fait ensuite mémoire ou *anamnèse* de la Mort et de la Résurrection (Hippolyte), ou de la Mort seule (Sérapion), ou de la Passion, de la Mort, de l'Ensevelissement et de la Résurrection (Addé et Mari).

3° L'anamnèse est suivie d'une *offrande des dons* (« Nous t'offrons ce pain et cette coupe », Hippolyte ; « Nous t'avons offert ce pain, nous t'avons offert cette coupe », Sérapion ; « Cette oblation », Addé et Mari).

4° Cette offrande est suivie elle-même d'une prière pour la venue soit du Logos (Sérapion et Justin), soit du Saint-Esprit (Hippolyte et Addé et Mari) ou sur l'oblation de l'Eglise (Hippolyte et Addé et Mari) ou (Sérapion) sur le pain et le vin, afin que ceux qui en communieront soient faits un et remplis de Saint-Esprit (Hippolyte), reçoivent la Vie Eternelle (« Vie dans le Royaume », Addé et Mari ;

« Médecine de vie », Sérapion) et le pardon des péchés (Addé et Mari). C'est l'*Epiclèse.*

5° L'anaphore se termine par une *doxologie* (le plus souvent trinitaire - Hippolyte et Sérapion).

Cet enchaînement : louange, Sanctus, remerciement pour la Rédemption, paroles d'institution, anamnèse, offrande, épiclèse et prière pour les bénéfices de la communion, doxologie finale (suivie de la fraction et de la communion) constituera avec quelques variantes, le schéma général de toutes les anaphores liturgiques du V[e] siècle et pourrait encore servir de modèle pour toute célébration eucharistique aujourd'hui.

Remarques portant sur le tableau comparatif

1. Dans les liturgies orthodoxes, les propositions s'enchaînent de telle sorte que l'anaphore — de la préface à la doxologie finale — constitue une seule prière continue, très rigoureusement structurée et sans répétitions. Au contraire, le canon romain se caractérise

a) par le morcellement de l'anaphore en une multiplicité de prières en apparence distinctes les unes des autres,

b) par un grand nombre de prières pour l'agrément de l'offrande (il y en a cinq) et la répétition des mementos — avant l'institution et avant la petite élévation.

2. En ce qui concerne le sens de la prière :

a) il est remarquable que, dans l'anaphore réformée on offre les personnes et non les dons, et que de même on invoque le Saint-Esprit sur les personnes seulement et non sur les dons.

b) Dans le canon romain, de par l'absence d'une épiclèse explicite, la consécration apparaît comme achevée avec les paroles d'institution. Il en résulte que l'offrande suprême (qui est dans toutes les liturgies celle qui suit l'anamnèse) est celle des dons déjà consacrés, ce qui n'est manifestement pas le cas pour les liturgies orientales, c'est-à-dire que là où les orthodoxes offrent les *antitypes* du corps et du sang du Seigneur, l'Eglise latine offre ce corps et ce sang eux-mêmes. On conçoit qu'on ait pu parfois présenter le prêtre comme « sacrificateur ». On conçoit aussi que ces différences liturgiques aient pu influencer les théologies et les piétés respectives des différentes confessions.

3. La liturgie anglicane modifie profondément l'ordre traditionnel.

Liturgies Orthodoxes		
St Jean Chrysostome	*St Basile*	*Liturgie Romai*
Dialogue initial	Dialogue initial	Dialogue initial
Louanges trinitaires et Action de Grâces pour la Création	Louange Trinitaire	Action de grâces a par le Christ et l'I (préfaces variables)
Sanctus	Sanctus	Sanctus
Action de Grâces pour la Rédemption	Action de Grâces pour toute l'œuvre de Rédemption (très développée)	
		1ère prière pour ag des dons (*Te igitur*)) 1er memento des vi 1er memento des m (*communicantes*) 2 autres prières l'agrément des dons (*Hanc igitur, quam tionem*).
Institution	Institution	Institution
Anamnèse	Anamnèse	Anamnèse
Offrandes des dons (*ta sa ek tôn sôn*)	Offrandes des dons (*ta sa ek tôn sôn; antitypes* du corps et du sang)	Offrande des dons crés (*pain sacré, cal salut*).
		4me prière pour agr des dons (*supra quæ*
Epiclèse (*sur nous et sur ces dons*)	Epiclèse (*sur nous et sur ces dons*)	5me prière d'agr (*Fais porter ces off par ton Saint Ang haut sur ton autel* — clèse ?)
Prière pour effets de la communion	Prière pour effets de la communion et unité de l'Eglise	Prière pour bénéfice communion (*ut quo*
Memento des morts	Memento des morts	2me memento des mo
Memento des vivants	Memento des vivants	2me memento des viv (*nobis quoque*)
		Petite élévation
Doxologie trinitaire	Doxologie trinitaire	Doxologie trinitaire

iturgie Réformée	*Liturgie Anglicane*	*Liturgie Luthérienne*
gue initial	Dialogue initial	Dialogue initial
ige et action de grâ-our création et amour ère par Jésus-Christ) ces variables)	Action de grâces au Père par le Christ et louange (préfaces variables)	Louange et action de grâces pour création et incarnation
us	Sanctus	Sanctus
		Prière pour la Sainte Eglise Universelle
	Prière de préparation à la communion (*We do not presume*)	
ition	PRIERE de CONSECRATION	Institution
nèse		Anamnèse
ide des personnes	1. Anamnèse du sacrifice du Christ	Notre Père
pour purification	2. Prière pour bénéfice de communion	Prière d'humble accès
se (sur nous)	3. Institution s'accompagnant de fraction et de geste de consécration	
pour effets de la union pour l'unité de e		Action de grâces
is Seigneur Jésus »		Doxologie trinitaire

V. TEXTES SCRIPTURAIRES CITÉS DANS LES LITURGIES
récits de la Cène exclus

Messe romaine

Gloria	*Luc*, 2, 14 ; *Jean*, 1, 29
Offrande du pain	*Ex.*, 12, 5
Offrande du vin	*Psaume* 115, 13
Acte d'humiliation	*Dan.*, 3, 39 ; *psaume* 25
Préface et Sanctus	*Apoc.*, 4 et 5 ; *Is.*, 6, 3 ; *Matth.*, 21, 9
Memento	*Ps.*, 49, 14 ; 48, 9 ; *1 Thess.*, 5, 10
Anamnèse	*Jean*, 6, 33 ; *Hebr.*, 5, 9 ; 7, 25
Supra quæ	*Gen.*, 14, 18 (Melchisedech) ; 22, 1-14 (Abraham)
Oraison dominicale	*Matth.*, 6, 9-13
Agneau de Dieu	*Jean*, 1, 29
Prière d'humble accès	*Matth.*, 8, 8
Action de grâces	*Psaume* 17, 4

Eucharistie orthodoxe

Offertoire (liturgie de saint Basile)	*Gen.*, 14, 18
Prière de prothèse (liturgie de saint Jean Chrisostome)	
l'Agneau	*Ex.*, 12, 3-11 ; *Jean*, 1, 29 ; *Is.*, 53, 1-12
la Manne	*Ex.*, 16 ; *Ps.*, 77, 24 ; *Jean*, 6, 30-38
La nouvelle Alliance	*Jér.*, 31, 31-34 ; *Hebr.*, 8, 8-12
Le sang de l'Alliance	*Ex.*, 24, 28 ; *Hebr.*, 9, 20
Anamnèse	tous les récits néo-testamentaires de la mort, de la résurrection et du second avènement de Jésus-Christ
Célébration du mystère	*Apoc.*, 4 et 5
Sanctus	*Is.*, 6, 3 ; *Ez.*, 1, 5 ; 12, 10 ; *Dan.*, 7, 10
Epiclèse (liturgie de saint Basile)	*Jean*, 17 (prière sacerdotale) ; *Hebr.*, 7, 1-2

Messe anglicane

Prière initiale	*Matth.*, 6, 9-13 (oraison dominicale)
Collecte	*Ex.*, 20, 1-17 (les dix commandements)
Offertoire	*Matth.*, 5, 16 (ou l'une des dix-neuf variantes proposées)
Exhortation avant la communion	paraphrase de *1 Cor.*, 11, 17-34
Absolution	*Matth.*, 11, 28 ; *Jean*, 3, 16 ; *1 Tim.*, 1, 15 ; *1 Jean*, 2, 1
Préface et Sanctus	*Apoc.*, 4 et 5 ; *Is.*, 6, 3
Invitation avec mise en garde soit contre la profanation du repas du Seigneur	réminiscences de *Ephes.*, 5, 8-21 et *1 Jean*, 2, 1
soit contre la négligence à l'égard du repas du Seigneur	*Luc*, 14, 15-24 (parabole de l'invitation au festin)
Après la communion	oraison dominicale (à nouveau)
Doxologie	*Luc*, 2, 14 ; *Jean*, 1, 29
Bénédiction	*Phil.*, 4, 7 ; *2 Cor.*, 13, 13

Sainte Cène réformée

Oraison dominicale	*Matth.*, 6, 9-13
Préface et Sanctus	*Apoc.*, 4 et 5 ; *Is.*, 6, 3 ; *Matth.*, 21, 9
Prière	
Anamnèse	*Hebr.*, 10, 10
Epiclèse	*1 Jean*, 5, 6-8
Offertoire	*Rom.*, 12, 1-2
Agnus Dei	*Jean*, 1, 29
Prière d'humble accès	*Matth.*, 8, 8
Invitation	*Apoc.*, 3, 20
Action de grâces	*Psaume* 103, 1-4
Bénédiction	*2 Cor.*, 13, 13

VI. RAPPORTS ENTRE L'EVENEMENT HISTORIQUE ET L'EVENEMENT LITURGIQUE
(Texte commun)

« Dieu était en Christ réconciliant le monde avec lui-même » (*2 Cor.*, 5, 19) ; le Christ a pleinement accompli l'œuvre de notre rédemption. Dans l'événement liturgique, l'Eglise, corps du Christ, est rendue participante de la vie de son chef ; le Saint-Esprit crée cette communion, l'Eglise répond par la foi.

Ainsi toute la vie de l'Eglise sera placée sous un double signe :

une « anamnèse » ou « mémorial » de ce qui a été accompli une fois pour toutes par le Christ,

une « épiclèse » ou « invocation » au Saint-Esprit afin qu'il nous fasse participer à la vie du Christ.

Eucharistie et Incarnation

Dans son incarnation le Fils de Dieu assume la totalité de la nature humaine (le Verbe s'est fait chair, *Jean,* 1). Par notre baptême nous avons été greffés sur lui (*Rom.,* 6). Par l'Eucharistie il nous nourrit et nous fait croître en lui, (*Jean,* 6). Sa vie nouvelle fait mourir en nous le vieil homme et fortifie l'homme nouveau. Il vient demeurer en nous afin que nous demeurions en lui.

Eucharistie et sacrifice

Par son sacrifice sur la croix et sa résurrection d'entre les morts, le Christ s'offre comme victime d'expiation pour nos péchés et opère notre rédemption. Par notre baptême nous sommes rendus participants dans la foi à sa mort et à sa résurrection. Dans l'Eucharistie nous faisons mémoire (anamnèse) du sacrifice unique et nous rendons grâces pour notre délivrance. Nous nous offrons nous-mêmes à lui et il s'offre à nous dans une communion sans cesse renouvelée.

Eucharistie et Royaume

Par sa résurrection d'entre les morts le Christ nous a

réconciliés avec Dieu en établissant la paix par le sang de sa croix. Par son ascension le Christ est allé nous préparer une place auprès du Père. Par notre baptême nous devenons membres de l'Eglise, nous entrons dans la communion des saints et devenons citoyens des cieux. Dans l'Eucharistie nous manifestons cette communion fraternelle des membres du corps du Christ et nous anticipons le banquet céleste de la nouvelle Jérusalem. Nous participons déjà à la grande louange eschatologique à laquelle seront associés Israël et la création tout entière au jour du retour du Christ.

Dans l'événement liturgique ces réalités nous sont actualisées et manifestées. Le Saint-Esprit nous en rend participants dans la foi. Nous attendrons le jour où nous verrons ce qu'aujourd'hui nous croyons et où la liturgie céleste accomplira toutes les liturgies terrestres.

VII. NOTE SUR LE TEMPS ET LE MYSTÈRE EUCHARISTIQUE

1° La révélation s'ouvre et se clôt sur des notations temporelles : « Au commencement Dieu créa » (*Gen.*, 1, 1) — « Oui, je viens bientôt » (*Apoc.*, 22, 20). Dieu y est saisi concrètement dans ses interventions qui suscitent une histoire. Il y a histoire parce qu'un dessein de Dieu se déroule : une création ordonnée à l'homme et un homme appelé à une fin mystérieuse : la parfaite communion avec Dieu.

2° Les religions païennes ne reconnaissent qu'un seul temps valable : le Temps primordial, ou grand Temps, modèle immuable du temps que les hommes vivent — ce temps des hommes doit sans cesse être aboli dans et par le rite pour faire place au Temps primordial — ici pas d'histoire, mais une répétition du modèle immuable. Ainsi toute liturgie n'est-elle que répétitive.

3° La Bible marque, d'un côté, l'absolue transcendance de Dieu : « Mes jours sont comme l'ombre qui décline... mais toi Yahvé tu trônes pour l'éternité » (*Ps.*, 102, 12). De l'autre, elle ne cesse de célébrer les interventions de Dieu dans le temps des hommes, qui font de celui-ci une histoire chargée de sens.

4° Cette histoire qui englobe la destinée de l'humanité s'inscrit entre deux termes corrélatifs : un commencement et une fin. Ces deux termes et la succession des interventions divines entre ces deux termes orientent le temps et en révèlent le sens. L'événement du péché de l'homme donne au temps un caractère dramatique. L'histoire est travaillée par deux mouvements antagonistes. D'un côté le développement du mal, une décadence spirituelle qui appelle le jugement de Dieu (cf. le déluge et les apocalypses). De l'autre l'édification d'un royaume de Dieu, d'un peuple sanctifié où se manifeste le salut. La Bible signifie cette opposition dans la double expression : le siècle présent, le siècle à venir.

5° Avec Jésus, le temps de la fin, le siècle à venir, vers lequel étaient orientés les temps préparatoires, est arrivé. Cette intervention ultime de Dieu s'insère dans la durée historique (*Matth.*, 2, 1 ; *Luc*, 3, 1).

Cet événement survient « *ephapax,* une fois pour toutes » (*Rom.,* 6, 10). Jésus participe pleinement à notre temps. Mais par sa conscience prophétique il vit les yeux fixés sur « l'heure » (*Jean,* 17, 1 ; 2, 4). Le Christ est le centre récapitulatif du temps. Tous les moments qui le précèdent : création, alliance avec Israël, sont des *Kairoi* (temps favorables d'une intervention divine) qui trouvent leur accomplissement en Lui. Dans le Christ est ouvert le temps de la fin qui s'achèvera en Parousie (manifestation de la présence aujourd'hui cachée). C'est à partir de ce centre que le temps se déroule à la fois vers le passé : prophétie, et vers l'avenir : temps de l'Eglise et de la parousie.

6° Le temps intermédiaire entre l'événement de l'incarnation et celui de la parousie est le temps de l'Esprit (*Jean,* 16, 5-15 ; *Rom.,* 8, 15 et s.), qui fait porter tous ses fruits à l'événement décisif de la mort-résurrection-ascension du Christ. C'est un temps paradoxal : d'une part il appartient à l'ordre des choses définitif (*1 Cor.,* 10, 11) ; d'autre part il coexiste avec le siècle présent (*Tite,* 2, 12). Ce temps, qui est celui de l'Eglise, rend possible le passage du temps présent au monde à venir grâce à la prédication et au sacrement. C'est le temps de la conversion (*Hébr.,* 3, 7 ; 4, 11).

7° Par le ministère de la parole et du sacrement, le Saint-Esprit met la vie humaine en rapport avec le mystère du salut advenu « une fois pour toutes », véritable temps exemplaire substitué au Temps primordial.

8° Dans le mystère eucharistique, le Saint-Esprit nous rend participants de la réalité du monde eschatologique où vit le Christ. Au croyant qui vit dans le siècle présent, le Saint-Esprit, dans l'Eucharistie, procure la communion avec le Christ dans toute la réalité de son être nouveau ressuscité (*Jean,* 6, 63).

abbé CHANEAC

Ouvrages consultés :

O. CULLMANN, *Christ et le temps.*
A. LAMORTE, *Le problème du temps.*
R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie.*
J. MOUROUX, *Le mystère du temps.*
J. A. T. ROBINSON, *Jésus and his coming.*

VIII. TEXTE COMMUN SUR LA PRÉSENCE EUCHARISTIQUE

Le Christ a dit : « Ceci est mon Corps... Ceci est mon Sang... Faites ceci en mémoire de moi ». Nous le croyons ; il y a là une réalité mystérieuse que nous devons reconnaître, proclamer et vivre.

Nous confessons donc unanimement la présence réelle, vivante et agissante du Christ dans le mystère, sacrement, ou événement eucharistique.

La théologie tente de pénétrer « l'intelligence du mystère », sans jamais l'épuiser, pour nous faire « grandir dans la connaissance de Dieu » (*Col.*, 1, 10).

C'est par le Saint-Esprit que Jésus-Christ est présent selon le mode de présence qu'Il a voulu avoir parmi les siens jusqu'à son retour.

Celui qui est présent dans l'Eucharistie pour venir vivre en nous et nous faire vivre en Lui, c'est bien le Verbe fait chair, l'Agneau immolé, le Seigneur ressuscité et glorifié, Celui qui est, qui était et qui vient.

L'Eucharistie exprime visiblement le don de Dieu et nous le communique comme notre nourriture et notre breuvage. Nous ne devons donc jamais dissocier la réalité de la communion au Corps et au Sang du Christ de l'acte de manger et de boire.

La présence du Christ dans l'Eucharistie ne dépend pas de la foi de chacun, car c'est le Christ qui se lie Lui-même à l'événement sacramentel qui atteste sa présence.

La célébration eucharistique, obéissance au Seigneur qui l'a instituée, requiert la foi des participants. Ceux qui communient en discernant son Corps et son Sang reçoivent sa grâce. Ceux qui communieraient sans les discerner mangeraient et boiraient leur propre condamnation. C'est pourquoi la célébration eucharistique comporte normalement l'annonce de la Parole.

IX. THÈSES COMMUNES SUR OFFRANDE ET SACRIFICE

1° La vie humaine du Christ est tout entière animée et inspirée par la volonté d'offrande totale de lui-même, trouvant son accomplissement à l'heure de la croix : *Hébr.*, 10, 5-7 ; *Phil.*, 2, 7-8.

2° C'est cette offrande et ce sacrifice que le Seigneur Jésus-Christ a signifiés la nuit où il fut livré (*1 Cor.*, 11, 23-27). Cette offrande propitiatoire qui nous sauve, Christ seul peut la faire. Il l'a signifiée dans le pain et le vin qu'il prit et donna à ses disciples.

3° En ajoutant : « Chaque fois que vous mangez de ce pain et que vous buvez de cette coupe... », l'apôtre Paul nous rappelle que le repas eucharistique est indissolublement lié à l'annonce de la mort rédemptrice du Christ, de sa résurrection et de son retour.

4° Dans la célébration eucharistique, fidèle à l'ordre du Seigneur, l'Eglise, prenant le pain et le vin, invoque l'Esprit-Saint afin que ceux qui mangent et boivent, communient au corps et au sang du Christ, mort et ressuscité. Cette communion implique qu'au sacrifice unique et parfait, offert une fois pour toutes par le Sauveur, réponde l'offrande de l'Eglise et de ses membres « en sacrifice vivant et saint » (*Rom.*, 12, 1). En recevant le corps du Christ, l'Eglise devient le corps du Christ.

*
* *

A ces thèses rédigées en commun par tous les membres de l'Equipe, il convient d'ajouter les trois précisions confessionnelles suivantes, sur lesquelles il n'a pas été possible, jusqu'à présent, d'aboutir à un plein accord :

A. *Précision protestante*

Il y a offrande dans la célébration eucharistique, principalement en ce que Jésus-Christ se donne lui-même par le Saint-Esprit comme Sauveur et Seigneur à ceux qui communient. En réponse à ce don, ceux qui communient

s'offrent eux-mêmes à Dieu, en sacrifice de reconnaissance vivant et saint. La pensée réformée sur ce point peut être considérée comme manifestée par la variante n° 2 de la liturgie eucharistique de l'Eglise Réformée de France : « Dans cette attente, nous accomplissons maintenant l'ordre qu'il nous a donné. Père, voici ce pain et ce vin que nous tenons de lui : nous te rendons grâce pour ces signes visibles du sacrifice qu'il a offert pour nous sur la croix. En communion avec lui, notre Grand Prêtre et notre Intercesseur, nous te présentons nos personnes et nos biens. Nous te demandons de les consacrer à ton service en offrandes vivantes et saintes... »

B. *Précision orthodoxe*

Le texte commun précise que c'est l'offrande et le sacrifice du Christ qui nous sauvent ; il précise d'autre part que le repas eucharistique est indissolublement lié à l'annonce de ce sacrifice. C'est pourquoi l'offrande et le sacrifice sont effectivement représentés dans toutes les liturgies primitives et dans toutes les liturgies orthodoxes, par l'offrande ou anaphore que l'Eglise fait du pain et du vin.

L'Eglise invoque l'Esprit-Saint sur son offrande (épiclèse) afin que, à chaque célébration « l'oblation de l'Eglise » (Hippolyte) — faite de pain et de vin — devienne véritablement et réellement le sacrifice unique du Christ, immolé, ressuscité, offrant au Père et donnant aux hommes son « corps même », crucifié et ressuscité, et son « sang même », versé pour la vie et le salut du monde (Liturgie de saint Basile).

C. *Précision catholique romaine*

L'Eglise catholique considère l'offrande eucharistique des dons, non pas comme un sacrifice indépendant, ayant valeur par lui-même, mais uniquement comme *Eucharistie,* c'est-à-dire action de grâces, et comme *anamnèse,* c'est-à-dire mémoire et actualisation de l'unique sacrifice du Christ, qui a valeur universelle. La liturgie romaine exprime cela par

les mots : *memores* et *offerimus.* En célébrant la mémoire de la Passion, de la Mort, de la Résurrection et de l'Ascension du Seigneur, nous accomplissons notre offrande, dans laquelle l'Esprit-Saint rend présent le sacrifice du Christ « jusqu'à ce qu'il vienne ».

L'Eglise catholique pense que, par l'Eucharistie, le peuple de Dieu communie à l'unique sacrifice du Christ, son Chef. Dans ce sacrifice, les prêtres agissent pour l'Eglise, comme ministres du Christ.

L'Eglise catholique pense aussi que le sacrifice eucharistique est propitiatoire pour les vivants et les défunts, parce qu'il est véritablement le sacrifice du Christ qui est offert pour tous les hommes.

X. THÈSES COMMUNES SUR LE SACERDOCE

1° Selon le témoignage du Nouveau Testament, Christ est le seul Grand Prêtre, le Verbe fait chair, vrai Dieu et vrai homme, qui s'est offert lui-même une fois pour toutes en sacrifice rédempteur pour réconcilier le monde entier avec Dieu. Roi et Prêtre selon l'ordre de Melchisédec, le Christ n'est pas séparé des hommes, il les récapitule en lui, Seigneur du Monde et Tête de l'Eglise.

2° Dans son ministère terrestre, Jésus accomplit la mission mystérieuse du « Serviteur de l'Eternel » annoncé par les Prophètes, dans laquelle se rejoignent les trois offices : prophétique, sacerdotal, et royal. Les détails de la passion : lavement des pieds, couronne royale, « tout est accompli ! », rupture du voile, etc. le soulignent. L'Apocalypse présente le Seigneur glorifié, poursuivant son ministère céleste sous les traits de l'agneau immolé, et intercédant pour nous à la droite du Père.

3° Le Christ présent, par l'opération du Saint-Esprit, dans l'Eglise qui est son corps, y exerce ce sacerdoce en tous temps et en tous lieux. Par le ministère de la Parole et des sacrements, le Christ se façonne un peuple sacerdotal, à travers lequel il exerce son sacerdoce sur le monde. (*1 Pierre,* 2, 9 ; *Apoc.,* 1, 6 ; 5, 10).

4° C'est également à partir de la personne corporative (Messie-peuple) du « Serviteur de l'Eternel », que l'on entrevoit le lien entre le sacerdoce du Christ, et celui de son Eglise. La forme du Serviteur commande en outre la forme du sacerdoce de l'Eglise (*Phil.,* 2, 5-11). De même qu'existe un décalage entre Jésus-Christ et le Messie qu'attendaient ses contemporains, il y a un décalage entre l'humilité du sacerdoce chrétien et la tentation de puissance qui menace sans cesse l'Eglise. C'est dans la faiblesse et le dénuement de l'Eglise que s'accomplit la force de Dieu.

5° Le Nouveau Testament souligne fortement (*1 Cor.,* 12 ; *Eph.,* 4) la diversité des dons conférés par le même Esprit, suscitant la diversité des ministères et leur unité dans

l'édification du corps du Christ. Tous ces divers ministères n'ont qu'un seul et même but : « le perfectionnement des saints en vue de l'œuvre du Ministère » (*Eph.*, 4, 12).

6° L'Eglise est sans cesse rassemblée dans l'adoration, par la Parole et les sacrements, pour être sans cesse envoyée dans le monde en vue de son témoignage. Les ministères particuliers et le sacerdoce commun s'y complètent, aussi bien dans leur aspect liturgique (*leitourgia*) que dans leur aspect de témoignage (*marturia*). Les deux convergent dans une perspective eschatologique.

7° En ce qui concerne les ministères particuliers, il est à noter que leur continuité et leur succession sont d'abord l'œuvre du Saint-Esprit. Le Nouveau Testament parle plus des ministres que des ministères, des hommes que des fonctions. Il convient, dans le débat œcuménique, d'éviter tant un subjectivisme de la vocation qu'un automatisme de l'ordre.

8° Enfin, c'est le Christ qui exerce son autorité sur le corps tout entier. C'est par leur soumission à sa Parole et leur service des sacrements que les ministres exercent dans l'Eglise l'autorité du Christ.

***

Telles sont les thèses à travers lesquelles les membres de l'Equipe ont exprimé en commun leur conviction sur la signification du sacerdoce ministériel de l'Eglise dans la perspective de l'Eucharistie. Toutefois, il n'a pas été possible de parvenir à un accord complet sur le sacerdoce. C'est pourquoi, il convient d'ajouter à ces thèses communes les précisions confessionnelles suivantes :

Précision catholique romaine

Paragraphe 5 : pour préciser la manière dont nous concevons la place du sacerdoce ministériel dans l'unique sacerdoce, il nous semble nécessaire d'ajouter ceci :

« Le même Seigneur, voulant faire des chrétiens un seul corps, où tous les membres n'ont pas la même fonction (*Rom.*, 12, 4), a établi parmi eux des ministres qui, dans la

communauté des chrétiens, seraient investis par l'Ordre du pouvoir sacré d'offrir le Sacrifice et de remettre les péchés, et y exerceraient publiquement pour les hommes au nom du Christ la fonction sacerdotale. C'est ainsi que le Christ a envoyé les apôtres comme le Père l'avait envoyé ; puis, par les apôtres eux-mêmes, il a fait participer à sa consécration et à sa mission les évêques, leurs successeurs, dont la fonction ministérielle a été transmise aux prêtres à un degré subordonné » (IIe Concile du Vatican, *Décret sur le ministère et la vie des prêtres*, n° 2).

Paragraphe 7 : à propos de la continuité des ministères, œuvre de l'Esprit, nous ajoutons ceci :

« Le sacerdoce des prêtres, s'il repose sur les sacrements de l'initiation chrétienne, est cependant conféré au moyen d'un sacrement particulier qui, par l'onction du Saint-Esprit, les marque d'un caractère spécial, et les configure au Christ Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du Christ Tête en personne » (*idem*, n° 2).

Paragraphe 8 : au début de la seconde phrase nous ajouterions ceci « par leur consécration sacramentelle » de façon à lire le texte ainsi :

« C'est par leur consécration sacramentelle, leur soumission à la Parole et leur service des sacrements que les ministres... »

Précision protestante

Les Eglises de la Réforme ont toujours reconnu (sinon pratiqué) la diversité des ministères.

Le Seigneur, de génération en génération, donne des serviteurs à son Eglise. Il appelle les uns à la charge pastorale, les autres à des ministères différents (docteurs, diacres, anciens, missionnaires, évangélistes, etc.). L'Eglise reconnaît la vocation de chacun de ses ministres, et les ordonne à leur ministère.

Les Eglises de la Réforme estiment que la prédication

de la Parole et l'administration du Baptême et de la Cène, relèvent ordinairement du ministère pastoral. Toutefois, en cas de nécessité, le Synode peut déléguer temporairement cette charge à un fidèle.

Précision orthodoxe

Le Christ exerce son sacerdoce par l'Eglise tout entière qui est son corps. C'est par elle que le Christ ressuscité vit et agit dans le monde.

Ce mystère se réalise par l'opération du Saint-Esprit qui vient sans cesse confirmer et actualiser la Parole de Dieu. C'est cette irruption du Saint-Esprit dans les réalités terrestres, afin d'y édifier le Corps du Christ conformément à sa Parole, que nous appelons mystère ou sacrement. Dans tout sacrement, l'Esprit opère en vue de la christification de l'Eglise. C'est pourquoi les orthodoxes souligneraient que les divers sacrements sont des aspects multiples de l'unique mystère de l'Eglise, qu'ils s'ordonnent les uns aux autres et que chacun implique l'existence des autres.

Dans le cas du mystère du Sacerdoce (ou sacrement de l'Ordre) l'Esprit, sollicité par l'imposition des mains des apôtres ou de leurs successeurs, descend sur un homme pour en faire une vivante articulation dans le Corps du Christ, un ministre de son Eglise. Par le charisme particulier ainsi reçu avec l'imposition des mains — charisme qui fait d'eux des organes particuliers et irremplaçables de l'ensemble du Corps — une fonction particulière est dévolue aux épiscopes, aux presbytres, aux diacres dans l'offrande Eucharistique que le Christ fait de lui-même et de tout son Corps (Corps qui est à la fois l'Eglise et le Pain eucharistifié dont elle se nourrit).

Les fonctions respectives des épiscopes, des presbytres et des diacres dans l'offrande Eucharistique définissent et déterminent leurs fonctions dans l'ensemble de la vie de l'Eglise.

XI. NOTES SUR LA PASTORALE DE L'EUCHARISTIE

Ces notes pastorales constituent moins une étude de fond, que des lignes directrices dans lesquelles il a semblé au groupe de travail que devrait s'orienter une recherche pastorale commune et actuelle sur l'Eucharistie.

1° La liturgie de la Parole et la liturgie de l'Eucharistie ont toujours été liées dans l'Eglise et doivent le demeurer. Il convient aujourd'hui de restaurer ce lien et de restituer dans l'office, à leurs places, la lecture et la prédication de la Parole, en même temps que la célébration de l'Eucharistie. A cet égard, un culte sans célébration de la Cène paraît aussi anormal qu'une messe sans prédication, ni communion des fidèles.

2° Restaurer la dimension communautaire de l'Eucharistie. En effet, si nos Eglises ont conservé dans leur souci pastoral et leur piété, le sens de l'Eucharistie, communion avec le Christ, elles ont négligé quelque peu l'aspect communautaire de l'Eucharistie. Il y aurait donc lieu de veiller au caractère communautaire de l'ensemble de la liturgie eucharistique, où les fidèles ne sont pas spectateurs, mais acteurs. Il y a également lieu de chercher comment, dans des communautés paroissiales souvent nombreuses, où les fidèles ne se connaissent pas, on pourrait restaurer un sens communautaire de la communion. Il est frappant, en effet, de noter que toutes les liturgies primitives comprenaient un certain partage des biens et de la nourriture. Comment restaurer ce sens de l'« agape » dans notre monde moderne ?

Cela nécessite, sans aucun doute, que l'assemblée communiante se prolonge ensuite dans des groupes plus petits où un partage communautaire et un témoignage commun soient possibles, mais peut-être aussi une réinvention plus fondamentale des formes ecclésiales.

3° Traditionnellement, dans l'histoire de l'Eglise, les préoccupations pastorales autour de l'Eucharistie ont évolué entre le sens de la gravité de la communion qui entraînait une communion extrêmement rare, et le sens d'une nécessaire

répétition de la communion qui entraîne une communion plus fréquente de l'Eucharistie, et les Eglises catholiques s'établisse, les Eglises de la Réforme tendant à une pratique plus fréquente de l'Eucharistie, et les Eglises catholiques tendant à la fois à une plus grande participation des fidèles à la communion et à une restauration de la prédication dans la messe.

4° Une question pastorale commune posée à toutes les Eglises est celle de la dimension « missionnaire » de l'Eucharistie. Comment la communauté qui a reçu la Parole et reçu le Christ va-t-elle vivre effectivement dans le monde cette communion ? En quoi cela va-t-il se traduire visiblement dans le témoignage et la vie des fidèles ?

5° La discipline eucharistique a, la plupart du temps, été inspirée par le souci d'un aspect doctrinal de l'Eucharistie, et c'est pourquoi il y a eu des excommunications pour hérésies, ou encore par un souci moral, et c'est pourquoi il y a eu des excommunications pour fautes morales. N'y aurait-il pas lieu, dans le contexte actuel, d'insister sur le lien entre Eucharistie et agape, et de penser une discipline eucharistique vigilante envers les exigences de l'*agape,* en ce qui concerne en particulier les divisions, les actes de violence, l'avarice, le racisme, le nationalisme étroit, etc. ?

6° Les moyens de communication de masse, tels qu'ils existent aujourd'hui, en particulier à travers la radio et la télévision, donnent naissance à une nouvelle forme de rassemblement ecclésial que sont ces assemblées disséminées, dont les fidèles sont rassemblés devant leurs postes ou leurs écrans de télévision. Cette forme nouvelle de la communication permet certainement une proclamation du message évangéque et la célébration d'une liturgie de la Parole correspondant à ce qu'était l'ancienne liturgie des catéchumènes. Toutefois, ces moyens ne permettent pas de constituer une assemblée eucharistique. Cela pose donc un problème nouveau pour la pastorale qui est celui de savoir comment cette assemblée chrétienne (souvent œcuménique) rassemblée autour de la

liturgie de la Parole, pourra prolonger cette liturgie dans une rencontre débouchant sur une célébration eucharistique.

7° La question de la communion des enfants reste posée. La position de l'Eglise orthodoxe, qui lie Baptême et Eucharistie, présente une certaine logique, mais il n'empêche que la pratique généralisée du baptême des enfants pose bien des questions. Le Nouveau Testament porte les traces d'une catéchèse prébaptismale et préeucharistique développée ensuite dans la littérature patristique. Il semble que sur ce point les options soient plus d'ordre pastoral que théologique.

XII. NOTES SUR LE PROBLÈME DE LA COMMUNION EUCHARISTIQUE ENTRE EGLISES SÉPARÉES

Le problème dit de « l'intercommunion »[1] est le problème du partage de l'Eucharistie par les membres d'Eglises séparées confessionnellement. Il se pose en général à deux niveaux, au niveau des cas individuels de fidèles empêchés pour des raisons diverses de communier dans leur propre Eglise, ou bien au niveau de situations œcuméniques, où des chrétiens de différentes Eglises se trouvent rassemblés et ont le désir de prolonger dans l'Eucharistie la communion qu'ils ont expérimentée concrètement entre eux.

Bien qu'en général les disciplines ecclésiastiques aient répondu différemment selon qu'il s'agissait de cas individuels ou des situations œcuméniques, il ne semble pas, qu'au point de vue théologique, le problème soit essentiellement différent.

1. APPROCHES SPIRITUELLES

1) Communier avec une assemblée, c'est reconnaître en cette assemblée l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, le corps unique du Christ ressuscité, la plénitude (plérôme) de la vérité. Pourrions-nous dire cela de nos assemblées œcuméniques actuelles ?

2) Au plan des notions essentielles qui expriment notre foi commune au mystère eucharistique, il semble qu'il y ait un accord profond sur l'Eucharistie, mémorial de la Cène et figure du banquet eschatologique. Sur l'Eucharistie comme sacrifice notre texte manifeste un accord de fond et des accents différents. Ces différences théologiques ne semblent pas cependant telles qu'elles empêchent de poser le problème de l'intercommunion.

3) Il semble de même qu'un accord fondamental existe sur la notion dogmatique de sacrement même lorsque nos

1. Il convient, tout en utilisant ce mot technique par commodité, de remarquer son absurdité.

vocabulaires théologiques ne coïncident pas exactement sur ce point.

4) La question de la définition théologique de la présence réelle du Christ reste plus délicate. Il semble bien cependant que certaines divergences, encore sensibles, par exemple sur la manière de concevoir la permanence de cette présence, soient là aussi plus des différences de langage théologique que des divergences dans la foi à la présence du Christ au sacrement (on retrouve en effet certaines de ces différences à l'intérieur d'une même confession). Dans toutes les églises une recherche est ouverte pour une meilleure expression théologique de la réalité de la présence du Christ, et cette recherche manifeste déjà des convergences.

5) Il faudrait encore approfondir (et ceci est important pour le problème concret de l'intercommunion) la signification de l'Eucharistie en tant que repas, c'est-à-dire nourriture en vue d'une croissance toujours à poursuivre. L'unité eucharistique est donc aussi une unité dynamique tendue vers l'eschatologie.

6) Les divergences restent plus manifestes à propos du lien entre la validité de l'Eucharistie et l'existence d'un sacerdoce sacramentellement rattaché à la succession apostolique. Sur ce point des recherches sont en cours qui cependant ne pourront aboutir que dans la mesure où des progrès seront accomplis dans le sens d'une ecclésiologie commune.

7) Dans ce contexte, les différences de disciplines sacramentelles (quand elles ne sont que des différences de discipline et ne recouvrent pas des divergences plus profondes) ne semblent pas devoir être un obstacle à la communion, les églises pouvant alors respecter leurs disciplines différentes ou s'accorder sur une discipline commune.

8) Nous sommes ainsi conduits au problème fondamental de l'intercommunion : communion eucharistique et communion ecclésiale. Il s'agit de savoir dans quelle mesure l'Eucharistie est créatrice ou conséquence de l'unité ecclésiale. L'Eucharistie relève certainement des deux, mais l'accent est mis de manière

très différente par les Eglises sur l'un ou l'autre aspect. Pour certaines, l'unité de la foi confessée est un préalable, pour d'autres, l'Eucharistie est un des moyens de parvenir à cette unité.

2. *APPROCHES PASTORALES*

Les deux grandes tendances au sujet de l'intercommunion

Partant du problème précédent, les Eglises se partagent aujourd'hui en un grand nombre de tendances dont les deux extrêmes pourraient s'énoncer comme étant la position des Eglises réformées et celle des Eglises orthodoxes. Les Eglises réformées pratiquent pour la plupart d'entre elles l'intercommunion et la considèrent comme un moyen d'unité, alors que l'Eglise orthodoxe refuse jusqu'à présent, l'intercommunion et la considère comme le dernier terme de l'unité.

A. — La position réformée

C'est celle qui considère la communion comme un des moyens d'atteindre l'unité. Elle connaît des degrés divers allant de la pleine communion jusqu'à la communion ouverte avec certaines limites, en passant par la communion ouverte à tous les autres membres des Eglises. Il conviendrait d'ailleurs également de distinguer entre intercommunion et intercélébration. L'intercélébration manifeste la reconnaissance réciproque de validité des ministères.

Aspect positif de cette attitude

— Elle met l'accent sur l'acte du Christ dans l'Eucharistie ;

— Elle situe l'Eucharistie dans une dimension dynamique et eschatologique vers l'unité ;

— Elle place l'Eucharistie sur le même plan que le Baptême et la Parole ;

— Avec des nuances, elle peut également respecter la discipline des autres Eglises en ce qui concerne l'intercommunion.

Aspect négatif de cette attitude

— Elle suppose résolu le problème de la reconnaissance mutuelle des ministères, et donc de la succession apostolique ;
— Elle se contente d'une unité limitée en ce qui concerne la foi professée et accepte que l'on puisse communier dans une Eglise sans partager pour autant toute la foi de cette Eglise ;
— Elle ne tient pas compte du fait que l'Eucharistie implique l'unité de l'Eglise, puisqu'après une communion réciproque, les membres d'Eglises séparées continuent à appartenir à des Eglises séparées.

B. — La position orthodoxe

C'est celle qui considère que l'unité eucharistique est le dernier terme de l'unité.

Aspect positif de cette attitude

— L'unité eucharistique commande l'unité de foi et l'unité dans l'organisation ecclésiale ;
— Par cette exigence, cette position peut hâter l'unité des Eglises pour que se réalise vraiment l'intercommunion, qui manifestera l'unité définitive ;
— Elle attend que soit éclairci le problème de la reconnaissance mutuelle des ministères.

Aspect négatif de cette attitude

— Dans l'insistance sur l'unité de la foi confessée pour participer à l'intercommunion, n'y a-t-il pas de risque d'une confusion entre le mystère eucharistique et son expression doctrinale ?
— Cette attitude rend-elle compte suffisamment de l'unité réelle et déjà vécue entre les Eglises qui reconnaissent mutuellement leur baptême et vivent une authentique communion œcuménique ?

— Enfin, cette attitude risque d'établir une différence pratique entre la Parole de Dieu, le Baptême et l'Eucharistie, puisqu'elle situe l'Eucharistie dans une dimension ultime de l'unité.

3. EVOLUTION HISTORIQUE DU PROBLEME AU SEIN DU MOUVEMENT ŒCUMENIQUE

Il est nécessaire et utile au sujet du problème de l'intercommunion de se reporter à l'évolution de ce problème au sein du mouvement œcuménique contemporain et plus particulièrement à travers les différentes assemblées du Conseil œcuménique des Eglises qui ont abordé cette question. Parmi les principaux documents à consulter, il y aurait :

a) Les actes de l'Assemblée de Lausanne en 1927 (voir pages 71 et 72).

b) Les actes de l'Assemblée de Lund en 1952 : Assemblée de « Foi et Constitution » du Conseil Œcuménique des Eglises (voir le rapport pages 38 à 44).

c) Pour prendre conscience de la résurgence moderne du problème, il faut se rapporter aux événements de l'Assemblée œcuménique de la Jeunesse Européenne à Lausanne en 1960 (voir le rapport officiel de cette assemblée, notamment p. 12).

d) Troisième Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises à New Delhi en 1961. La question est revenue plusieurs fois et figure en plusieurs allusions dans le rapport officiel.

e) Assemblée « Foi et Constitution » du Conseil Œcuménique des Eglises de Montréal en 1963. Le rapport officiel de cette assemblée consacre un long développement à cette question (voir les § 138 à 141).

f) Enfin, l'Eglise Catholique Romaine, elle-même, entrant avec la deuxième session du Vatican dans le mouvement œcuménique, par le décret sur l'œcuménisme aborde le problème de l'intercommunion au § 15 et au § 22.

A côté de tous ces documents officiels, il y aurait toute une histoire du problème de l'intercommunion à travers le mouvement œcuménique à suivre, et qui connaîtra sans doute des développements nouveaux avec l'avancée du mouvement œcuménique.

4. *Y A-T-IL UNE SOLUTION ACTUELLE ?*

Il est évident que ce problème va devenir de plus en plus actuel et que les jeunes générations, qui auront grandi en prenant conscience en même temps de leur appartenance à leur propre Eglise et de leur appartenance au mouvement œcuménique, risquent de poser ce problème avec de plus en plus d'acuité. Il se pourrait donc que le problème de l'intercommunion crée à la fois de nouvelles unités, mais aussi de nouvelles divisions.

A) *En ce qui concerne les cas isolés*

Il semble que sur ce point la discipline des Eglises ait évolué rapidement. Rares, en effet, sont les Eglises qui n'admettent pas une possibilité d'intercommunion en cas de nécessité ou de danger. Il conviendrait donc de se poser à la fois la question du pourquoi de cette attitude sur le plan des individus isolés, et d'une attitude différente sur le plan de l'ensemble des fidèles d'une Eglise, ainsi que le problème de la réciprocité de cette attitude.

B) *Situation œcuménique*

Concerne les cas dans lesquels le problème se pose avec la plus douloureuse acuité : ce sont les situations d'Assemblées œcuméniques, de rassemblements de chrétiens appartenant à des Eglises diverses et qui partagent une vie de prière, une écoute de la même Parole, parfois un engagement commun sur le plan du témoignage, et se heurtent à cette impossibilité de recevoir et traduire une unité plus totale dans le partage de l'Eucharistie. A certains égards, c'est la situation douloureuse des ménages mixtes.

Il est clair que ce problème se posera d'une manière de

plus en plus difficile, parce que ces situations seront de plus en plus nombreuses et que ceux qui les assumeront risquent, si les Eglises sont fidèles à leur appartenance au mouvement œcuménique, d'être de plus en plus conscients et de la difficulté et de la nécessité d'une solution à cette inacceptable division.

C'est pourquoi, dans la situation actuelle, quatre directions de recherche nous ont semblé pouvoir se dégager ; les points de vue des confessions divergeant sur ces quatre lignes de recherche.

a) *Célébrations séparées :* si ces célébrations séparées ne posent pas de problèmes majeurs quand les Eglises célèbrent indépendamment les unes des autres, il n'en est pas tout à fait de même lorsqu'elles se trouvent réunies dans une « situation œcuménique ». Ces célébrations séparées ont l'avantage de voir chaque Eglise se présenter aux autres « telle qu'elle est », elles rendent compte de la réalité des divisions, mais rendent-elles compte suffisamment de l'unité existante ? Enfin on pourrait se demander si, en cas de célébrations séparées, les Eglises ne devraient pas introduire dans toutes les liturgies eucharistiques une prière de repentance pour la division devant la table sainte et une supplique explicite pour l'unité.

b) *Célébrations alternées :* il s'agit de célébrations eucharistiques effectuées successivement par différentes Eglises en présence de tous. Les fidèles communient à la célébration de leur propre Eglise et assistent à la célébration des autres. Cette solution a l'avantage de présenter à tous les fidèles la vie liturgique et eucharistique des autres confessions, elle respecte les divisions actuelles, mais on peut se demander ce que signifie « assister à l'Eucharistie sans communier ».

c) *Le jeûne eucharistique :* dans les situations œcuméniques, où il sera devenu intolérable de supporter la division devant la table du Seigneur, la prise de conscience, à la fois de ce qui nous unit et de ce qui nous sépare encore, ne devrait-elle pas amener d'un commun accord les Eglises à pratiquer, en cette situation, un jeûne eucharistique qui serait la renonciation par tous à célébrer l'Eucharistie, puisqu'il est impossible

dans une situation précise de célébrer ensemble ; dans ce cas, la célébration de l'Eucharistie pourrait être remplacée par une célébration de la Parole, qui, elle, serait commune et comporterait nécessairement un acte de repentance et de pénitence. Il semble que cette solution serait plus appropriée à certaines situations œcuméniques actuelles que celle des célébrations séparées ou successives.

d) N'y aurait-il pas une autre ligne de recherche qui serait celle de *lier la possibilité de l'intercommunion,* non pas seulement à une solution doctrinale au problème de l'unité de l'Eglise, mais *à l'exigence de renouveau et d'engagement évangélique* que comporte le mouvement œcuménique. L'Eglise ne pourrait-elle pas être amenée à pratiquer, ensemble, une intercommunion dans certaines situations précises et limitées où des chrétiens d'appartenances diverses vivraient en commun un témoignage ou un service communautaire. Bien entendu, ces situations devraient être examinées par les Eglises auxquelles appartiendraient les membres de ces groupes. Ceux-ci devraient être enracinés dans leurs Eglises, mais une autorisation d'intercommunion ne pourrait-elle pas être donnée dans des circonstances où une mission commune est accomplie, où un service commun est accompli (équipes œcuméniques, Cimade, équipes de lutte contre le racisme, etc.) ou dans certaines situations limitées d'assemblées, de congrès où un réel travail œcuménique serait fait ? Une intercommunion limitée, pratiquée dans ces situations ne traduirait-elle pas l'étape actuelle de la recherche de l'unité, en en faisant un signe lié au travail œcuménique, à la fois dans son élément de recherche doctrinale et dans son exigence de renouveau dans le service et le témoignage au milieu du monde ?

N. B. — Enfin, il faudrait que les Eglises considèrent ensemble sérieusement le problème moderne de « *l'agape* » qui renaît en certains lieux, soit comme un palliatif à l'intercommunion impossible, soit comme le développement d'un nouveau signe, qui serait un signe œcuménique, en marge de l'Eucharistie.

XIII. ANNEXES

Le texte suivant résume, pour l'essentiel, les thèses débattues dans l'équipe de recherche œcuménique. Il a servi d'introduction et de base à des échanges de vues dans un auditoire élargi de fidèles, catholiques et protestants, sur nos positions communes à propos de l'Eucharistie.

Il est complété par un exposé, donné dans une réunion postérieure de cette même assemblée, qui analyse les divergences entre les positions catholiques et celles du protestantisme et de l'orthodoxie.

A. *POINTS COMMUNS SUR LA PRESENCE REELLE*

A partir de l'Ecriture sainte, nous croyons tous, sans aucune réserve, que « la nuit où Il fut livré, tandis qu'Il mangeait la Pâque avec ses disciples, le Seigneur Jésus prit du pain et, après avoir rendu grâces, le rompit et le donna à ses disciples en disant : « Prenez et mangez, ceci est mon corps qui va être livré pour vous. Faites ceci en mémoire de moi ». De même, après le repas, Il prit la coupe, Il rendit grâces et la leur donna en disant : « Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de la Nouvelle Alliance, qui va être versé pour vous et pour une multitude en rémission des péchés. Toutes les fois que vous en boirez, faites-le en mémoire de moi ». Chaque fois, en effet, que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'Il vienne. C'est pourquoi quiconque mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement aura à répondre du Corps et du Sang du Seigneur ».

De ce texte, qui résume le récit de la première sainte Cène célébrée par Jésus avec ses disciples et rappelée par saint Paul (*1 Cor.*, 11) et par les Evangiles synoptiques, nous sommes d'accord pour dégager les points suivants :

1° Si le premier enseignement explicite de Jésus sur l'Eucharistie, rapporté par saint Jean au chap. 6 de son Evangile, se situe environ un an avant sa mort (« Je suis le pain vivant descendu du ciel ; celui qui mangera ma chair et qui boira

mon sang aura la vie en lui car ma chair est une vraie nourriture et mon sang une vraie boisson ») l'institution même de l'Eucharistie a eu lieu *au temps de la Pâque juive* et au cours d'un repas pascal que Jésus tint à prendre avec ses apôtres avant de mourir.

Ainsi abordée dans la continuité de la Pâque juive, la Pâque de Jésus présente deux traits tout à fait généraux qu'il faut relever avant d'aborder la considération plus analytique des éléments essentiels dont elle se compose.

Et tout d'abord, ce trait qu'exprimera toujours l'Eglise depuis les origines : c'est une Pâque *eucharistique.* Les textes du Nouveau Testament, ceux notamment qui concernent la Cène, soulignent avec insistance cette place de l'action de grâces dans l'âme du Seigneur instituant ce sacrement.

Pourquoi une telle importanc donnée à l'action de grâces ? Mais précisément de ce que, à la Cène, la Pâque cesse d'être une figure et devient un accomplissement. Avec la Cène et avec la Croix, inséparables, nous le rappellerons plus loin, le Peuple de Dieu sort du régime des préparations et commence à entrer en possession de l'héritage des anciennes promesses. La nouvelle et éternelle alliance succède à l'alliance mosaïque. Les derniers temps étant ainsi inaugurés, toute Pâque devra désormais garder, comme son caractère le plus foncier, cette reconnaissance qu'appelle, de la part des hommes, l'accomplissement des promesses divines. Toute Pâque sera d'abord eucharistique.

Mais elle sera aussi *eschatologique...* c'est-à-dire que la Pâque nouvelle inaugurée au Cénacle ne s'achèvera qu'avec la Parousie, quand tout le peuple de Dieu aura achevé de faire, en l'héritage des promesses, ce passage inauguré par le Messie. Ainsi, de même que la Pâque de l'Exode ne fut véritablement achevée qu'avec la Pâque de Josué en la terre des promesses (*Jos.*, 5, 12), de même la Pâque eucharistique de Jésus ne sera consommée que lorsque le Royaume de son Père sera achevé et glorieux, et toute eucharistie y tend impatiemment. Alors seulement sera inaugurée, par le Messie

glorieux entouré de tous les siens, une nouvelle (*Matth.*, 26, 29) et éternelle Pâque.

2° Si le premier élément de la Pâque nouvelle est l'Eucharistie, nous reconnaissons, tous ensemble, que son second élément en est la passion du Seigneur et ce qu'elle commande inséparablement : la Résurrection, l'Ascension et la Pentecôte. La sainte Cène est participation au repas eucharistique pour accéder au mystère du sacrifice de Jésus. En attirant l'attention, au cours de la Cène, sur le pain et sur le vin, en les présentant séparément comme son corps « livré pour vous » et comme son sang « répandu pour vous », non seulement Jésus marquait la relation du rite nouveau à la mort qu'il devait subir le lendemain, mais encore Il suggérait que désormais cette mort tiendrait lieu du sacrifice pascal auquel la nouvelle Pâque donnerait de communier. Ainsi, les participants de la Pâque nouvelle se trouvent invités à suivre Jésus de la Cène au Calvaire, à prolonger leur communion fraternelle autour de Jésus en une communion aussi entière que possible au mystère de sa passion et de sa mort.

3° Nous confessons unanimement la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie.

Cette présence réelle de son corps et de son sang, c'est la présence du Christ crucifié et glorifié, ici et maintenant, sous des signes concrets. Par la présence réelle de son corps et de son sang, l'Eglise est certaine que le Christ est là au milieu d'elle.

C'est par le Saint-Esprit que le Christ est rendu présent parmi les siens jusqu'à son retour. Mais il ne faut pas comprendre la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie comme une localisation limitée aux seules espèces du pain et du vin : le Christ ne peut pas être enfermé dans ces limites de la création. Cependant le pain et le vin de l'Eucharistie deviennent un lieu privilégié où il est possible de rencontrer et de recevoir concrètement le Christ Lui-même, dans son humanité et sa divinité. C'est le Christ glorieux qui, par le pouvoir qu'Il a de s'assujettir toutes choses, agit par le Saint-Esprit

et par sa parole sur le pain et le vin, pour en faire un lieu où l'Eglise le rencontre, le reçoive et l'atteigne en sa plénitude humaine et divine.

Ainsi, le pain et le vin de l'Eucharistie n'ont plus la même destination, mais ils sont réellement le Corps et le Sang du Christ ; ou, mieux encore : Celui qui est présent dans l'Eucharistie, pour vivre en nous et nous faire vivre de Lui, c'est le Verbe fait chair, l'Agneau immolé, le Seigneur ressuscité, glorifié, Celui qui était, qui est et qui vient.

4° Nous confessons unanimement la présence vivante et agissante du Christ dans l'Eucharistie. L'Eucharistie exprime visiblement le Don de Dieu et nous le communique comme notre nourriture et notre breuvage. L'Eucharistie n'est pas un « objet » sacré, mais une action, une communion. La présence réelle du Christ doit être contemplée et reçue dans l'action liturgique où le Christ agit avec nous et pour nous, où Il se donne à nous dans la Communion. Ainsi le Corps et le Sang du Christ réellement présents dans l'Eucharistie pour la Communion, atteignent réellement tous ceux qui les reçoivent. Ceux qui communient en discernant son Corps et son Sang reçoivent sa grâce ; ceux qui communieraient sans discernement mangeraient et boiraient leur propre condamnation. La condition requise pour l'admission des fidèles à la communion n'est donc pas une vie chrétienne achevée, mais une capacité spirituelle à discerner le Corps et le Sang du Seigneur.

5° Nous confessons unanimement que la présence du Christ dans l'Eucharistie ne dépend pas de la foi de chacun des participants, car c'est le Christ lui-même qui se lie à l'événement sacramentel qui atteste sa présence. Ce n'est pas la foi des participants qui crée la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie et qui en fait un sacrifice de louange et d'imploration. L'Eucharistie est tout cela par la promesse du Christ et pour l'Eglise. Néanmoins, l'efficacité de l'Eucharistie en nous exige de notre part la foi. Il faut, en effet, la foi, l'intention droite, pour que la présence réelle et le le sacrifice eucharistique portent du fruit en nous. C'est

pourquoi les fidèles doivent être préparés à la communion dans la foi et, normalement, toute célébration eucharistique doit être accompagnée d'une liturgie de la Parole.

6° La communion au Corps et au Sang du Christ est, en même temps, une communion de chaque fidèle au corps ecclésial. Unis dans une même offrande par l'Eglise dans le Christ, les fidèles sont liés ensemble par la communion au Corps du Christ.

Si l'Eglise fait l'Eucharistie, l'Eucharistie fait l'Eglise. Elle unit et soude ensemble les membres du Corps du Christ. Sacrement de l'unité, l'Eucharistie est aussi sacrement de la charité qu'elle entretient et approfondit. Dans la vie d'une communauté locale, l'Eucharistie est le lieu par excellence où l'Eglise se construit, se structure et s'approfondit dans la charité.

7° La sainte Cène tout entière est une « annonce », une « proclamation » de la mort du Seigneur « jusqu'à ce qu'Il vienne ». Ainsi, saint Paul nous rappelle que le repas eucharistique est indissolublement lié à l'annonce de la mort rédemptrice du Christ, de sa Résurrection et de son Retour.

C'est pourquoi la Cène est célébrée dans l'attente du Banquet du Royaume de Dieu. Dans la communion, les chrétiens reçoivent le signe de leur appartenance au Royaume à venir, le gage qu'ils pourront y entrer, le droit de s'asseoir à la Table du Christ pour célébrer avec Lui la Pâque de l'éternité.

8° Nous confessons unanimement que l'Eucharistie est le Mémorial d'un sacrifice en ce sens que, dans l'Eucharistie, nous faisons mémoire du sacrifice unique du Calvaire et nous rendons grâces pour notre délivrance. Nous nous y offrons nous-mêmes au Christ et Il s'offre à nous dans une communion sans cesse renouvelée. Avec le Christ qui, au Cénacle, a rendu grâces pour toutes choses en rompant le pain et en élevant le calice, l'Eglise célèbre, dans l'Eucharistie, un sacrifice de louange. Elle répond à la grâce par une action de grâces où elle s'engage tout entière. Et chaque fidèle, dans l'unité du Corps du Christ, offre le sacrifice de tout son être pour le ser-

vice de Dieu et de tous les hommes. Le culte eucharistique nous ouvre donc le chemin de l'obéissance quotidienne au Seigneur et nous conduit à confesser notre Foi devant les hommes et à les aimer fraternellement. Eucharistie et Mission sont donc inséparables.

Voilà, me semble-t-il, ce que tous ensemble, orthodoxes, réformés et catholiques, nous confessons sur l'Eucharistie. Est-ce à dire que rien ne nous sépare ? Non. Des divergences existent, vous le constaterez. Mais il y a entre nous, vous venez de le voir, une foi commune dont les éléments composent, sinon l'essentiel, du moins une partie essentielle de la doctrine de nos Eglises. A travers nos divergences, nous pourrons mesurer le chemin que nous avons à parcourir pour parvenir un jour, non seulement à confesser unanimement la même foi en l'Eucharistie, mais à la célébrer ensemble dans l'unité retrouvée.

B. *POSITIONS CATHOLIQUES SUR L'EUCHARISTIE*

Pour que cet exposé ait au moins quelque clarté, je serai obligé de considérer successivement les points de divergence entre protestants et catholiques, puis entre orthodoxes et catholiques.

I. *Divergences entre protestants et catholiques*

Il me semble qu'il en existe trois principales, concernant :
— le ministère de l'Eucharistie ;
— la nature de la présence réelle ;
— l'aspect sacrificiel du repas eucharistique.

1° Le ministère de l'Eucharistie

L'Eglise catholique — en accord avec l'Eglise orthodoxe et toute la Tradition — a toujours affirmé que le Christ, ayant célébré la sainte Cène avec ses seuls apôtres et leur ayant enjoint de « faire ceci en mémoire de Lui », c'est aux seuls apôtres et non à toute l'Eglise qu'a été donné le pouvoir de réitérer la sainte Cène. Jusqu'au XVIe siècle, cette affirmation n'a d'ailleurs jamais été contestée. Toute la Tradition nous

montre en effet que, seuls, les évêques, successeurs des apôtres, et les prêtres ordonnés à cet effet par les évêques, ont reçu et exercé le pouvoir de réitérer la sainte Cène.

A l'appui de cette affirmation, je ne citerai qu'un seul texte officiel de l'Eglise catholique, il émane du dernier Concile, dans le Décret sur le ministère et la vie des prêtres : « Le Seigneur, voulant faire des chrétiens un seul corps où « tous les membres n'ont pas la même fonction » (*Rom.*, 12, 4) a établi parmi eux des ministres qui, dans la communauté des chrétiens, seraient investis par le sacrement de l'Ordre du pouvoir sacré d'offrir le sacrifice (entendez l'Eucharistie) et de remettre les péchés. C'est ainsi que le Christ a envoyé les apôtres comme le Père l'avait envoyé ; puis, par les apôtres eux-mêmes, Il a fait participer à sa consécration et à sa mission les évêques, leurs successeurs, dont la fonction ministérielle a été transmise aux prêtres à un degré subordonné... Le Sacerdoce des prêtres, s'il repose sur les sacrements de l'Initiation chrétienne (c'est-à-dire Baptême, Confirmation et Eucharistie), est cependant conféré au moyen d'un sacrement particulier, qui, par l'onction du Saint-Esprit, les marque d'un caractère spécial et les configure ainsi au Christ-Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du Christ-Tête en personne. Participant, pour leur part, à la fonction des apôtres, les prêtres reçoivent de Dieu la grâce qui les fait ministres du Christ-Jésus auprès des nations, assurant le service sacré de l'Evangile pour que les nations deviennent une offrande agréable, sanctifiée par l'Esprit-Saint... C'est par le ministère des prêtres que se consomme le sacrifice spirituel des chrétiens, en union avec le sacrifice du Christ, unique médiateur, offert au nom de toute l'Eglise dans l'Eucharistie, par les mains des prêtres, de manière sacramentelle et non sanglante, jusqu'à se que vienne le Seigneur lui-même ».

Ainsi, pour nous catholiques, ne peuvent réitérer la sainte Cène que les évêques et les prêtres. C'est pourquoi le Concile Vatican II a cru de son devoir d'exprimer loyalement sa conviction que les communautés ecclésiales de la Réforme « surtout par suite de l'absence de l'Ordre... n'ont pas conservé la

substance propre et intégrale du mystère eucharistique ». Mais il a aussitôt ajouté qu'il reconnaît que ces communautés, « en célébrant à la sainte Cène le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur... professent que la vie consiste dans la communion au Christ et... attendent son retour glorieux ». (*Décret sur l'œcuménisme,* n° 22). Et, dans un autre texte de ce même Décret, il est dit que « beaucoup de gestes sacrés de la religion chrétienne s'accomplissent chez nos frères séparés et, de manières différentes, selon la situation diverse de chaque Eglise ou communauté, ils peuvent certainement produire effectivement la vie de la grâce et l'on doit reconnaître qu'il ouvrent l'entrée de la communion des saints ». Je pense que ces paroles visent, en premier lieu, la célébration de la sainte Cène. Nous pouvons dire avec certitude que celui qui, en toute bonne foi, met en pratique ce que sa foi exige, reçoit du Seigneur la grâce que Dieu seul connaît ; c'est pourquoi la célébration de l'Eucharistie est fructueuse pour lui aussi.

2° La nature de la présence réelle

Parce que l'Eucharistie est « mystère de foi » sa réalité échappe à la perception de nos sens et dépasse les capacités naturelles de nos intelligences. Le fondement dernier de notre conviction est donc la parole du Christ authentiquement interprétée par l'Eglise. Or, sur ce point précis de la présence réelle, notre Eglise s'est prononcée par un acte de son magistère infaillible, le Concile de Trente, qui a défini que, dans l'Eucharistie, « le Christ est véritablement, réellement et substantiellement présent sous les espèces sensibles après la Consécration ». Le Christ est *véritablement* présent, c'est-à-dire non pas simplement d'une présence métaphorique. Quand le Christ affirme . « Ceci est mon corps », Il ne parle pas par simple comparaison, comme lorsqu'il affirme : « Je suis la vigne », et il est vrai absolument que ceci qu'Il donne à ses apôtres est vraiment son corps. *Réellement,* c'est-à-dire non pas comme le signe d'une souvenir ou d'une figure : l'Eucharistie ne peut pas être comparée à une chose ou un objet, par exemple à une photographie qui est seulement le signe d'une présence et son souvenir. Dans l'Eucharistie le Seigneur-Jésus est présent parmi nous d'une

présence « personnelle ». *Substantiellement,* c'est-à-dire qu'après la consécration, bien que nos sens perçoivent encore les propriétés physiques et chimiques du pain et du vin — c'est-à-dire la couleur de l'hostie et du vin, les dimensions, le volume, le goût du pain, du vin — la *substance* du pain et celle du vin ne subsistent plus : elles ont été converties en la substance du corps et en la substance du sang du Christ et c'est par cette conversion, précise le Concile de Trente, que le Christ réalise sa présence mystérieuse et qu'il est personnellement présent, avec son corps, son âme et sa divinité, sous les espèces ou apparences du pain et du vin et sous chacune de leurs parties.

D'où, pour nous, deux conséquences :

a) Le Christ n'est pas seulement présent dans l'Eucharistie au moment de l'offrande ou de la communion, mais sa présence persiste aussi longtemps que subsistent les espèces sacramentelles sous lesquelles le Christ se rend présent.

b) Parce que le Christ est personnellement présent dans l'Eucharistie avec son corps, son âme, sa divinité, nous l'y adorons comme notre Dieu et le culte de la Présence réelle, même en dehors de la Messe, nous apparaît pleinement justifié... ce qui ne veut pas dire que l'Eucharistie ait été instituée en premier lieu pour cette forme de culte ! Ainsi, pour nous, le Corps ressuscité du Seigneur réalise désormais par sa présence parmi nous la présence de Dieu parmi son Peuple pour être le centre de tout le culte chrétien et pour nous faire part, plus spécialement dans la Communion, de tous les dons qu'Il nous a acquis par sa Passion et sa Mort.

3° L'aspect sacrificiel de l'Eucharistie

a) Les expressions « mon corps qui va être donné (livré ou rompu) pour vous », « mon sang qui va être répandu pour vous et une multitude », évoquent clairement le Sacrifice du Calvaire, d'autant plus que la Cène est célébrée la veille de la Passion et dans une atmosphère de proche séparation et de drame. D'autre part, la relation de la Cène à la mort sacrificielle du Golgotha est signifiée par le fait que Jésus

offre séparément son corps au début de repas et son sang à la fin, exprimant ainsi symboliquement la séparation du corps d'avec le sang, séparation qui est aussi pour les sémites un symbole particulier de mort violente.

D'ailleurs, le geste de la fraction du pain pratiquée par le Christ ne signifie-t-il pas son corps brisé, rompu et, de ce fait, n'est-ce pas un geste qui représente et présente le sacrifice du Seigneur, le don qu'Il a fait de lui-même aux hommes à la première Cène, comme Il le fait à chaque Eucharistie, à cause de ce don unique de la Croix ?

b) D'autre part, « cette coupe est la Nouvelle Alliance en mon sang qui va être répandu pour une multitude en rémission des péchés » rappelle la conclusion de l'Ancienne Alliance du Sinaï, et les paroles sont éclairées par celles prononcées autrefois par Moïse qui, selon le livre de l'Exode, ayant pris le sang et l'ayant projeté sur le peuple dit : « Ceci est le sang de l'Alliance que Yahvé a conclue avec vous » (*Ex.*, 24, 7). C'est donc affirmer que le Sacrifice du Calvaire, et de même le Sang de l'Eucharistie, est dans une relation essentielle avec la « rémission » des péchés, expression qui indique qu'il s'agit, non seulement d'un sacrifice de louange et d'action de grâces, mais aussi d'un sacrifice expiatoire... Et c'est sur ce point précis que nous sommes en désaccord avec nos frères réformés.

c) Nous pensons en effet, qu'en instituant l'Eucharistie dans le cadre du Repas pascal et en ordonnant aux siens de faire ensuite la même chose « en mémoire » ou « en mémorial » de Lui, le Christ a mis clairement en évidence la relation de son sacrifice à celui de l'agneau pascal. C'est pourquoi saint Paul dira : « Notre Pâque (l'agneau pascal), le Christ, a été immolée » (*1 Cor.*, 5, 7). Ainsi, l'Eucharistie, célébrée en Mémorial, nous met en contact avec le sacrifice du Golgotha, avec la conclusion de la Nouvelle Alliance, qui est la source de la rémission des péchés et de notre union avec le Christ et, par Lui, avec Dieu.

d) Ainsi, étant donné la nature des relations entre la

première Cène et le sacrifice du Calvaire, il nous paraît évident que lorsque nous faisons en mémoire du Christ ce qu'Il a fait lui-même au Cénacle, nous nous unissons à son sacrifice — unique, certes — mais actualisé, perpétué à chaque célébration de l'Eucharistie, pour que soit effective en nous la rémission des péchés. Et c'est pour cette raison que nous parlons du saint sacrifice de la messe — ou du sacrifice eucharistique — signifiant et affirmant par là que l'Eucharistie n'est pas seulement un repas rituel, liturgique, de communion, mais aussi un repas sacrificiel, qui rend présent parmi nous l'unique sacrifice du Calvaire et nous en applique la grâce rédemptrice, c'est-à-dire la rémission des péchés. Je dis bien « rend présent, actuel, l'unique sacrifice du Calvaire » et non, comme on nous l'attribue à tort « renouvelle indéfiniment le sacrifice du Calvaire », laissant entendre par là que, pour un catholique, le Christ meurt à nouveau à chaque messe.

Le Concile Vatican II résume ainsi la foi catholique : « Notre Sauveur, à la dernière Cène, la nuit où il fut livré, a institué le sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang pour perpétuer le sacrifice de la Croix au long des siècles, jusqu'à ce qu'il vienne, et en outre pour confier à l'Eglise, son Epouse bien-aimée, le Mémorial de sa Mort et de sa Résurrection ; sacrement de l'amour, signe de l'unité, lien de la charité, repas pascal dans lequel le Christ est mangé, l'âme est comblée de grâce et le gage de la gloire future nous est donné ». Voilà, me semble-t-il, les points principaux de désaccord avec nos frères séparés : validité de l'Eucharistie, nature de la présence du Christ, valeur propitiatoire du sacrifice eucharistique. Il me reste à vous dire quelques mots sur les divergences entre orthodoxes et catholiques.

II. *Divergences entre orthodoxes et catholiques*

Il faudrait que nous ayons le temps de relire ici les pages que le Concile Vatican II a consacrées aux Eglises Orientales et à nos frères orthodoxes pour situer exactement ce que nous appelons « nos divergences » et pour comprendre qu'au

plan de la foi, et surtout de la foi en l'Eucharistie, ces divergences puissent être dites secondaires. C'est si vrai que le *Décret sur l'Œcuménisme* a pu affirmer (n° 15) : « Puisque ces Eglises (il s'agit des Eglises orthodoxes) bien que séparées, ont de vrais sacrements, — principalement, en vertu de la succession apostolique : le sacerdoce et l'eucharistie, — qui les unissent intimement à nous, une certaine « communicatio in sacris » (c'est-à-dire une certaine participation au culte liturgique et aux sacrements) dans des circonstances favorables et avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique, est non seulement possible, mais même recommandable ».

En effet, ni la question des ministres de l'Eucharistie, ni la question de la nature de Présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, ni celle du sacrifice eucharistique ne font problème entre nous.

Nos divergences portent plutôt sur des modalités liturgiques et des pratiques disciplinaires qui s'expliquent, par exemple par la manière dont l'Eglise Orientale tout entière, orthodoxe et catholique, met l'accent sur l'action de l'Esprit-Saint et sur sa puissance sanctificatrice dans l'Economie du Salut. Ainsi, pour un chrétien non averti, l'importance accordée par l'Eglise orthodoxe à l'*épiclèse,* dans la célébration eucharistique donnerait à penser que cette invocation de l'Esprit-Saint pour qu'Il transforme le pain et le vin au Corps et en Sang du Christ est plus importante que les paroles mêmes de l'Institution, alors qu'en réalité, elles forment un tout inséparable et que la question du moment précis où s'accomplit la présence du Christ ne se pose pas. Au fond, si divergence il y a, elle tient au fait que, pour nous catholiques romains, les paroles de la Consécration sont prononcées par le prêtre agissant au nom et en la personne du Christ : on pourrait dire qu'à la Messe, comme d'ailleurs dans la célébration de tout sacrement, le prêtre ne fait que prêter sa voix au Christ qui agit Lui-même, ce qui accorde aux paroles prononcées leur valeur immédiatement consécratoire. Or, une telle identification du prêtre au Christ n'a jamais été reçue par nos frères orientaux, même catholiques d'ailleurs. Elle ne s'est

jamais posée. C'est la raison pour laquelle, chez eux, le célébrant invoque l'Esprit-Saint, dit une *épiclèse,* pour que la parole du Christ reproduite matériellement, citée par le prêtre, acquière toute l'efficacité de la parole acte de Dieu. Est-ce à dire que les catholiques romains ignorent ou, ce qui serait plus grave, refusent d'admettre l'action de l'Esprit-Saint ? Ce serait de leur part ignorer ou refuser la Pentecôte, qui se continue dans toute la vie, tous les actes de l'Eglise et dont l'action se trouve très spécialement au cœur de tout sacrement. Comme s'exprime le Concile Vatican II, dans le *Décret sur l'Œcuménisme,* n° 17 : « Dans l'effort d'approfondissement de la vérité révélée, les méthodes et les moyens de connaître et d'exprimer les choses divines ont été différents en Orient et en Occident. Il n'est donc pas étonnant que certains aspects du mystère révélé aient été parfois mieux saisis et mieux exposés par l'un que par l'autre, si bien que ces diverses formulations théologiques doivent souvent être considérées comme plus complémentaires qu'opposées ». C'est pourquoi le Concile peut conclure, et ce sera aussi ma conclusion : « Tout ce patrimoine spirituel et liturgique, disciplinaire et théologique, dans ses diverses traditions fait partie pleinement de la catholicité et de l'apostolicité de l'Eglise ».

P. Steven

PROTOCOLES D'ACCORD SUR L'EUCHARISTIE

Pour accompagner le dossier eucharistique aixois que l'on a lu plus haut et pour le situer dans un ensemble plus vaste, on trouvera ci-dessous quatre protocoles d'accord sur l'eucharistie. Il s'agit d'un choix. Dans ce domaine les documents sont nombreux. Mais ceux que nous reproduisons nous ont paru significatifs à des titres divers. Bien qu'ils abordent un même sujet, ils le prennent en effet sous des angles différents. Et ils ne jouissent d'ailleurs pas d'une autorité identique.

Les deux textes les plus complets sont les deux protocoles luthéro-réformés, l'un allemand (1957), l'autre français (1964).

Ils sont encadrés par deux autres déclarations dans lesquelles les catholiques sont partie prenante. Nous reproduisons tout d'abord l'accord à la fois célèbre et peu connu du Colloque de Poissy (1561) dans lequel des théologiens catholiques et réformés exprimèrent leur conviction commune concernant la « présence réelle » du Christ dans l'eucharistie ; nous publions ensuite l'œuvre toute récente d'une commission américaine catholico-anglicane qui se préoccupe du « sacrifice eucharistique ».

I. LE COLLOQUE DE POISSY

Commencé en séance publique, le Colloque de Poissy (septembre-octobre 1561) s'acheva, après bien des avatars, par la réunion d'une commission restreinte de cinq théologiens catholiques et cinq théologiens réformés. Les membres de cette commission tombèrent d'accord sur le texte qu'on va lire. Il faut signaler cependant que les évêques et théologiens catholiques de l'ensemble de l'assemblée de Poissy, bien loin d'entériner cette formule, la repoussèrent comme « non seulement insuffisante, mais aussi captieuse et hérétique et (contenant)

plusieurs erreurs contre l'institution du saint sacrement de l'autel ».

Plus précisément leurs critiques étaient les suivantes :

a) *la foi ne peut suffire à rendre réellement présentes les choses promises ; les affirmations du deuxième alinéa sont donc insuffisantes à maintenir la présence réelle ;*

b) *il faut affirmer la présence du corps du Christ de façon générale au saint sacrement de la messe et non pas dans le seul acte de la manducation ;*

c) *le texte implique que, sans la foi, on ne reçoit pas le vrai corps de Jésus-Christ ; ceci est contraire à l'enseignement de saint Paul qui dit qu'on peut prendre le corps de Jésus-Christ de façon digne ou indigne ;*

d) *d'une façon générale, les expressions de ce document sont ambiguës ou obscures ;*

e) *le texte est insuffisant parce qu'il n'attribue pas de valeur au ministère du prêtre et aux paroles sacramentelles.*

Il vaudrait la peine de se demander si aujourd'hui — la foi catholique étant restée la même, mais la théologie s'élaborant dans un climat de dialogue et non plus d'opposition — on témoignerait de la même sévérité à l'égard de la confession de foi eucharistique rédigée à Poissy.

Nous confessons que Jésus-Christ en sa sainte Cène nous présente, donne et exhibe véritablement la substance de son corps et de son sang par l'opération de son Saint-Esprit, et que nous recevons et mangeons sacramentellement, spirituellement et par la foi ce propre corps qui est mort pour nous, pour être os de ses os et chair de sa chair, afin d'en être vivifiés et en percevoir tout ce qui est requis à notre salut.

Et parce que la foi appuyée sur la Parole de Dieu nous fait et nous rend présentes les choses promises, et que par cette foi nous prenons vraiment et de fait le vrai et naturel corps et sang de notre Seigneur par la vertu du Saint-Esprit, en cet égard nous confessons la présence du corps et du sang de notre Sauveur en la sainte Cène.

II. LES THÈSES D'ARNOLDSHAIN

Les thèses d'Arnoldshain sont l'œuvre d'une commission d'exégètes, d'historiens et de théologiens nommés par le Conseil ecclésiastique de l'Eglise Evangélique en Allemagne, constituée par la fédération des Eglises luthériennes, réformées et «unies» (c'est-à-dire les Eglises de l'union luthéro-réformée, dans l'ancienne Prusse).

Cette commission a travaillé dix ans, de 1947 à 1957. La publication de ses huit thèses a donné lieu, en Allemagne et même au delà des frontières, à un très large débat sur l'eucharistie.

Note pour servir à la compréhension des thèses sur la Sainte-Cène, formulées et adoptées d'un commun accord

Dans les thèses formulées et adoptées à l'unanimité par la Commission de la Sainte-Cène de l'E. K. I. D. les 1er et 2 novembre 1957, sur la base de longs travaux préparatoires, se trouve exprimé ce que des théologiens de confession luthérienne, réformée et unie au sein de l'E. K. I. D., croient pouvoir répondre en commun aux questions concernant la nature, le don et la réception de la Sainte-Cène, en se fondant sur les résultats des travaux récents de l'exégèse néotestamentaire

Ces thèses n'ont pas la prétention d'exposer dans son développement intégral la doctrine théologique de la Sainte-Cène. C'est pourquoi les différents membres de la Commission ont pu renoncer à certaines affirmations particulières qui leur paraissaient importantes. Mais ils ont la conviction de n'avoir, sous prétexte de compromis, omis aucune affirmation indispensable pour la compréhension de la nature, du don et de la réception de la Sainte-Cène.

La signification de ces travaux pour l'intercommunion et l'unité entre les Eglises exige un nouvel effort de réflexion théologique.

La méthode qui a présidé jusqu'à présent à ces travaux a, d'après la Commission, fait ses preuves. Elle permet d'espérer

que la continuation des travaux sur la voie où l'on s'est engagé, ne restera pas stérile.

Quel nous paraît être, en tant que membres de l'Eglise une et apostolique le contenu décisif du témoignage biblique sur la Sainte-Cène ?

Thèse 1. — 1) La Sainte-Cène que nous célébrons se fonde sur l'institution et sur l'ordre de Jésus-Christ, le Seigneur livré à la mort, ressuscité pour nous.

2) Dans la Sainte-Cène, le Seigneur glorifié invite les siens à sa table et leur donne de participer dès à présent à la communion future du Royaume de Dieu.

Thèse 2. — 1) Dans la Sainte-Cène, Jésus-Christ lui-même agit à travers ce qu'accomplit l'Eglise, en tant que Seigneur présent par sa Parole dans le Saint-Esprit.

2) La Sainte-Cène, comme la prédication, le baptême et l'annonce particulière du pardon des péchés, fait partie des moyens par lesquels le Christ nous approprie les dons de l'Evangile sauveur.

Thèse 3. — 1) La Sainte-Cène est un acte cultuel de la communauté rassemblée au nom de Jésus.

2) Dans la Sainte-Cène le repas est indissolublement lié à l'annonce de la mort rédemptrice du Christ, annonce qui est faite par la Parole prêchée.

3) C'est avec des prières, des actions de grâce et des louanges que le pain et le vin sont pris, que les paroles d'institution du Seigneur sont prononcées et que le pain et le vin sont offerts à la communauté pour être mangé et bu.

4) Dans la Sainte-Cène, nous commémorons la mort du Christ par laquelle Dieu a, une fois pour toutes, réconcilié le monde avec lui-même ; dans la Sainte-Cène nous confessons la présence du Seigneur ressuscité au milieu de nous et nous attendons dans la joie son retour, nous qui sommes appelés à la perfection de la gloire.

Thèse 4. — Les paroles que notre Seigneur Jésus-Christ prononce lors de la distribution du pain et du calice nous disent

ce qu'il donne lui-même dans ce repas à tous ceux qui y participent : lui-même, le Seigneur crucifié et ressuscité, se laisse prendre par nous, en vertu de sa parole et de sa promesse, avec le pain et le vin, en son corps livré à la mort pour tous et en son sang répandu pour tous ; il nous intègre ainsi, par la puissance du Saint-Esprit, à son règne victorieux, afin que, dans la foi en sa promesse, nous ayons le pardon des péchés, la vie et le salut.

Thèse 5. — C'est pourquoi ce qui se passe dans la Sainte-Cène n'est pas décrit de façon adéquate :

a) lorsqu'on enseigne que par les paroles d'institution du Seigneur le pain et le vin seraient transformés en une substance surnaturelle de sorte qu'ils cesseraient d'être du pain et du vin ;

b) lorsqu'on enseigne que dans la Sainte-Cène il s'accomplirait une répétition de l'acte rédempteur ;

c) lorsqu'on enseigne que dans la Sainte-Cène une matière naturelle ou surnaturelle nous serait offerte ;

d) lorsqu'on enseigne qu'il s'agirait d'un parallélisme entre la manducation matérielle et la manducation spirituelle considérées comme deux processus séparés ;

e) lorsqu'on enseigne que la manducation matérielle en tant que telle confère le salut ou que la participation au corps et au sang du Christ constitue un événement purement spirituel.

Thèse 6. — 1) Jésus-Christ qui nous a sauvés de la colère et du jugement de mort de Dieu est en même temps le commencement et le chef d'une nouvelle création.

2) Par lui, en tant que nous avons reçu son corps et son sang, nous sommes unis en son corps, l'Eglise, et nous devenons participants de la nouvelle alliance que Dieu a instituée par le sang de Jésus.

3) La Sainte-Cène nous place dans la communauté des frères ; elle nous atteste par là que ce qui nous asservit et nous sépare dans l'éon présent est brisé en Christ et que le Seigneur établit au milieu des pécheurs pardonnés le commencement d'une humanité nouvelle.

Thèse 7. — 1) La Sainte-Cène nous place sur le chemin de la croix du Christ. Celle-ci nous montre la réalité dans ce monde. Là où nous sommes faibles, la grâce de Dieu est puissante. Quand nous mourons, nous vivons avec lui. Son triomphe est encore caché sous l'épreuve de la souffrance. C'est pourquoi le Seigneur nous nourrit dans la Cène pour nous fortifier dans le combat où il envoie les siens et pour nous armer contre tout romantisme et contre toute paresse afin que de fausses rêveries ne nous incitent pas à croire que l'avenir est déjà réalisé et que le désespoir ne nous pousse pas à abandonner la lutte.

2) Dans la communauté, à laquelle le Seigneur se donne dans la Sainte-Cène, nous sommes frères. Cette communauté ne vit que de l'amour dont il nous a aimés le premier. De même qu'il a pris soin de nous (lui, le Juste, des injustes ; lui, l'homme libre, des esclaves ; lui, le Très-Haut, des humbles), de même nous devons partager tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons avec tous ceux qui ont besoin de nous.

Thèse 8. — 1) La foi reçoit ce qui lui est promis et se fonde sur cette promesse et non sur sa propre dignité.

2) La Parole de Dieu nous met en garde contre tout mépris et tout abus de la Sainte-Cène, afin que nous ne nous rendions pas coupables à l'égard de la grandeur de ce don et que nous n'attirions pas sur nous le jugement de Dieu.

3) Parce que le Seigneur est riche pour tous ceux qui l'invoquent, tous les membres de son Eglise sont conviés à la Cène et le pardon des péchés est promis à tous ceux qui cherchent la justice de Dieu.

III. LES THÈSES SUR « LA CÈNE DU SEIGNEUR »

En 1962, la Fédération protestante de France, qui groupe les six plus importantes Eglises de la Réforme en notre pays, créa une Commission d'études et de recherches théologiques, *présidée par le pasteur Henry Bruston, de Lyon. Cet organisme, qui est composé en fait de luthériens et de réformés, a pour objectif de favoriser le rapprochement des Eglises protestantes en France par l'établissement de textes doctrinaux communs,*

soumis à la réflexion des Eglises de la Fédération en vue d'une adoption officielle. Il a déjà mis au point des documents sur « La Parole de Dieu et l'Ecriture Sainte », « Le Baptême » et — c'est celui que nous présentons ci-dessous — « La Cène du Seigneur ».

Institution de la Cène

Nous confessons que notre Seigneur, Jésus-Christ a pris la Cène, avec ses apôtres, la nuit où il fut livré, et a donné à son Eglise l'ordre de la célébrer jusqu'à son retour.

La célébration de la Cène est donc un acte d'obéissance au Seigneur. Attentive à tout ce que l'Ecriture lui révèle de la grâce que la Cène manifeste et transmet, l'Eglise, a la responsabilité d'organiser sa célébration dans le culte et de veiller à sa discipline.

En particulier elle ne saurait dissocier la célébration de la Cène de la prédication de l'Evangile.

Le repas de la Nouvelle Alliance

La Cène est le repas de la Nouvelle Alliance, l'acte qui exprime et actualise le lien personnel et vivant qui unit Dieu à tous ceux qui, par le baptême, sont entrés dans l'Alliance de sa grâce, scellée par le sacrifice de Christ. Cette grâce est tout entière contenue dans le don que Dieu, à travers l'histoire du salut, nous a fait de lui-même en son Fils. La Cène exprime et actualise la totalité de ce don. Ce qui s'y passe n'est donc pas du domaine des choses, mais de celui des personnes. De Jésus-Christ le donateur, l'Eglise reçoit Jésus-Christ, le don de Dieu ; en Jésus-Christ son Chef, elle se donne à Dieu.

Jésus-Christ : le donateur et le don

Lors de la célébration de la Cène, le Seigneur Jésus est présent et agissant. Le moyen choisi par le Seigneur pour nous communiquer la grâce de sa présence est le pain qu'il nous ordonne de manger et la coupe qu'il nous ordonne de boire. Nous les recevons de sa main.

C'est dans le Saint-Esprit que Jésus-Christ est présent, selon

le mode de présence parmi les siens qui lui est propre depuis son Ascension jusqu'à son Retour.

C'est bien la Parole faite chair, l'Agneau immolé, le Seigneur ressuscité et glorifié, le Christ toujours le même, hier, aujourd'hui, éternellement, qui vient vivre en nous. Lorsque, selon son commandement, nous nous réunissons pour prendre le pain et le vin, Jésus-Christ se donne à nous avec ceux-ci, pour que nous recevions en Lui le pardon et le salut, la vie nouvelle et la force d'être ses témoins.

Bien que dans la Cène le pain et le vin restent ce qu'ils sont, ils y reçoivent une destination nouvelle : celle d'exprimer visiblement le don de Dieu et de nous aider à le recevoir comme notre nourriture et notre breuvage.

Aussi ne devons-nous jamais dissocier la réalité de la communion au corps et au sang du Christ de l'acte de manger et de boire.

Le mode de présence dans la Cène est un mystère qui ne saurait être défini, mais nous confessons la réalité et l'efficacité souveraine de cette Présence. La Présence du Seigneur ne dépend pas de la foi de chacun, car le Christ se lie à l'acte qui atteste sa présence. Ceux qui prennent la Cène dans la foi en cette présence en reçoivent la grâce.

Ceux qui la prendraient en refusant d'y rencontrer le Christ, en recevraient leur jugement.

Le Corps du Christ

Dans la Cène, par le même acte de grâce, le Seigneur vient demeurer en chacun des siens et vient unir tous les siens en lui, parce qu'ils forment son corps sur la terre. Ce corps ecclésial, dont le Christ est la tête et qu'il anime de son Esprit, fait surgir au milieu de ce monde la réalité du monde nouveau.

Le dynamisme de cette réalité nouvelle prend son sens dans le Christ, qui a été serviteur des hommes jusqu'à donner sa vie pour eux ; ce dynamisme ne se limite pas au moment de la Cène, mais s'épanouit dans le témoignage et le service

que l'Eglise accomplit. Dans la Cène, le Christ, son époux, lui accorde l'unité de la communion fraternelle, et la lui renouvelle tout au long de son apostolat.

Le banquet du Royaume

C'est pour le temps qui va de son Ascension à son Retour que le Seigneur a donné la Cène à son Eglise. Ce temps est celui de l'Espérance, c'est pourquoi la Cène actualise aussi pour nous la gloire de l'Avènement du Seigneur.

Elle nous oriente vers lui et nous le rend proche. Chaque célébration de la Cène est une joyeuse anticipation du banquet céleste, lorsque la rédemption sera pleinement accomplie et que toute la création sera délivrée de toute servitude.

Ainsi, la Cène permet à l'Eglise, qui vivra jusqu'à la fin au milieu des souffrances et des combats, de relever la tête et de reprendre courage en vivant cette proximité du Royaume en communion avec l'Eglise triomphante.

L'Eglise de la terre prend conscience du caractère relatif et provisoire de toutes les divisions qui persistent en elle. Elle discerne que le rendez-vous eschatologique est un rendez-vous œcuménique qui concerne aussi Israël. Ainsi dans le sacrement de l'espérance, toutes les réalités d'une création qui « soupire » sont déjà contemplées telles qu'elles seront rassemblées dans la nouvelle création.

Le sacrifice de louange

Avec le Christ qui, dans la chambre haute, a rendu grâce pour toutes choses, en rompant le pain et en élevant la coupe, l'Eglise célèbre, dans la Cène, un sacrifice de louange.

Elle répond à la grâce par une action de grâce, où elle s'engage tout entière.

Cette louange eucharistique, qui énumère les grâce reçues et les promesses saisies, doit retentir dans le culte avec force, ampleur et joie.

Ainsi chaque fidèle dans l'unité du corps du Christ offre-

t-il le sacrifice de tout son être pour le service de Dieu et pour le service des hommes.

Le culte eucharistique nous ouvre donc le chemin de l'obéissance quotidienne et nous conduit à confesser notre foi devant les hommes.

IV. DÉCLARATION DU COMITÉ ANGLICAN-CATHOLIQUE AUX U. S. A.

Depuis le Concile, l'Eglise catholique américaine est sortie de son isolement. Elle s'est engagée dans de nombreux dialogues avec d'autres Eglises. Ces conversations révèlent parfois bien des convergences que les réflexes de défense et les préjugés avaient maintenues dans l'oubli. Le texte ci-dessous, rédigé lors de la quatrième rencontre de la commission mixte pour les relations entre épiscopaliens et catholiques aux U. S. A., tenue à Milwaukee fin mai - début juin 1967, nous en fournit un exemple. Les délégués prirent pour point de départ une analyse des mentalités : tandis que l'opinion courante des catholiques voit dans l'eucharistie anglicane une simple commémoration de la Cène, les anglicans tendent à penser que la messe catholique est tenue pour une réitération du sacrifice du Christ. Or l'examen des documents officiels des deux Eglises montre que cette opposition ne repose sur aucune base et qu'il existe au contraire un accord profond sur l'aspect sacrificiel de l'eucharistie.

Depuis la Réforme, la doctrine du sacrifice eucharistique a été considérée comme un obstacle majeur à la réconciliation de la Communion anglicane et de l'Eglise catholique romaine. Notre comité est convaincu que ce n'est plus vrai aujourd'hui.

Nous avons soigneusement examiné les documents du second concile du Vatican, le rapport de la conférence de Lambeth de 1958, la déclaration de 1949 sur la foi et la constitution de l'Eglise protestante épiscopale aux U. S. A. et d'autres prises de position récentes de nos deux Eglises. A partir de ces déclarations, il nous apparaît clairement que les résultats des études bibliques, théologiques et liturgiques modernes ont

dépassé nombre de formulations polémiques d'une époque antérieure.

Nous croyons qu'il est de la plus haute importance pour le clergé et les laïcs de nos deux Eglises de reconnaître l'identité globale de leurs vues dans le domaine de la doctrine eucharistique, et de s'appuyer sur elle à mesure qu'ils avancent dans le dialogue. Quels que soient les désaccords doctrinaux qui demeurent entre nos Eglises, la compréhension de la nature sacrificielle de l'eucharistie n'en fait pas partie.

Le texte ci-dessous tente de résumer l'accord auquel nous sommes parvenus :

L'Eglise est le corps du Christ et elle s'édifie par la parole à travers l'eucharistie.

Le baptême est l'entrée dans la communauté eucharistique. Dans la sainte eucharistie, les chrétiens sont unis au Christ dans l'accomplissement et la perfection de leur union baptismale avec lui.

Dans la Cène du Seigneur, nous participons en même temps à la mort, à la résurrection et à l'ascension du Christ ; la communauté chrétienne est ainsi transformée en grâce et le gage de la gloire future nous est donné.

Notre communion avec le Christ dans la sainte eucharistie est aussi communion l'un avec l'autre. Une telle union s'accomplit par l'Esprit Saint.

Le peuple chrétien, rendu participant au sacerdoce du Christ par le baptême et la confirmation. est destiné à être un sacrifice vivant offert à Dieu. Ce sacrifice trouve son expression plénière dans l'offrande eucharistique du sacerdoce du peuple de Dieu. Une telle offrande sacramentelle de tout le peuple est rendue possible par l'action propre du prêtre ministériel qui, par son ordination, reçoit pouvoir de rendre présent le sacrifice du Christ pour son peuple.

Le sacrifice de la sainte eucharistie n'est pas seulement le sacrifice de la croix, mais celui de la vie du Christ tout entière,

vie d'obéissance au Père, culminant dans sa mort sur la croix et sa glorieuse résurrection. Nous n'offrons rien que nous n'ayions d'abord reçu ; du fait de notre incorporation au Christ dans le baptême, c'est lui qui nous offre en lui-même au Père.

Textes présentés par René BEAUPÈRE, o. p.

C H R O N I Q U E S

Les mariages mixtes au Synode et après le Synode

I. INTRODUCTION

Les résultats du Synode épiscopal d'octobre, en ce qui concerne les mariages mixtes, ne sont certes pas spectaculaires[1]. Il y a cependant des aspects positifs qui, pour nous, se résument en deux points : tout d'abord, par dessus l'Instruction du 18 mars 1966, qui était restrictive, les nouvelles orientations rejoignent à peu près les demandes plus libérales du Vœu présenté à Vatican II en 1964 : c'est assez net pour les « cautions » et tout à fait clair pour la forme canonique. D'autre part, les dispositions proposées devraient encourager ou susciter de fait un dialogue de l'Eglise catholique avec les autres communions chrétiennes, au niveau local. Et, de ce dialogue, l'on peut attendre de nouveaux progrès.

Avant d'entrer dans les détails, il convient de rappeler que le Synode n'a eu qu'à manifester des avis et non pas à prendre des décisions. Tout ce que nous allons dire n'entrera donc dans la réalité de la vie de l'Eglise que par un acte de l'autorité compétente. Quand sera-ce et sous quelle forme ? Il est difficile de le dire. Ce qui est certain, c'est que Rome ne pourra pas — elle n'en a d'ailleurs sûrement pas l'intention — ne pas tenir compte des opinions exprimées au Synode par des votes à plusieurs reprises très massifs.

Préparation et présentation du sujet

Au mois de juillet 1967 — c'est-à-dire malheureusement trop tard pour qu'il puisse être étudié par les Conférences épiscopales —

1. Nous aurions voulu donner, dans ce numéro, une présentation d'ensemble du Synode et proposer quelques réflexions sur la visite à Rome du patriarche Athénagoras. Faute de place et de temps, nous devons nous restreindre au thème, fort important, des mariages mixtes. Nous espérons pouvoir revenir ultérieurement, avec plus de recul, sur les autres aspects de l'octobre romain.

les évêques avaient reçu un document préparatoire, fruit de la collaboration de la Congrégation pour la doctrine de la foi et du Secrétariat pour l'Unité[2]. Cette coopération avait été demandée par le Saint-Père : un premier texte, en effet, proposé par l'ex-Saint-Office, avait paru inacceptable au Secrétariat pour l'Unité, qui avait alors souhaité être entendu sur une question au premier chef œcuménique.

Le document préparé en commun par les deux organismes constituait, au contraire, une solide base de travail : huit questions abordant franchement les principales difficultés (le vocabulaire, l'empêchement canonique, les cautions, la forme canonique, les responsabilités respectives de Rome et des évêques, la pastorale) étaient suivies d'arguments divers, appuyant, soit une réponse positive, soit une réponse négative. Bien que ce mode de présentation ait pu favoriser le dialogue du Secrétariat avec la Congrégation de la foi, il ne constituait pas un simple procédé pour contenter tout le monde, mais bien plutôt une invitation à une réflexion précise, point par point.

A la surprise de beaucoup, et sans doute, là aussi, en raison des difficultés de collaboration entre les deux dicastères, le rapporteur ne fut ni le Cardinal Ottaviani ni le Cardinal Béa, mais le Cardinal Marella, secondé par un secrétaire : Mgr Tomko, de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Le Cardinal Marella est président du Secrétariat pour les non chrétiens. Sa personnalité ne risquait-elle pas d'orienter la réflexion du Synode plutôt sur les mariages célébrés avec disparité de culte que sur les mariages de religion mixte ?

En fait l'introduction du Cardinal constitua un plaidoyer pour le *statu quo*, peu en accord avec l'orientation de recherche du document préparatoire. L'orateur insista fortement sur les dangers que présentent les mariages mixtes et sur le devoir des catholiques de défendre et de protéger leur foi ; il reprit même une partie des arguments que l'on entend dans les milieux les moins éclairés de l'ex-Saint-Office et rapprocha, de manière bien fâcheuse, les mariages entre chrétiens des unions entre juifs et païens : même appliqués ici « de manière indirecte », les arguments vétéro-testamentaires détonnèrent et surprirent de nombreux Pères.

Aussi la relation du Cardinal Marella fut-elle à plusieurs reprises assez sévèrement critiquée. En fait elle ne joua pas un rôle important. Les questions posées par le document préparatoire étaient claires et précises : elles servirent de trame à la discussion.

Ce fut si net que, à la différence de ce qui se passa pour d'autres sujets à l'ordre du jour du Synode, lorsqu'il s'agit de résumer les

2. En France, avant que le document préparatoire ait été envoyé de Rome, Mgr Gouyon, membre du Comité épiscopal pour l'Unité, avait rédigé une assez longue étude qui servit de base à la réflexion des évêques.

débats et de recueillir les avis des Pères, le Cardinal Marella ne crut pas devoir faire autre chose que de reprendre textuellement les questions formulées dans le document préparatoire.

Dans la mesure où, nous l'avons déjà dit, ces questions étaient pertinentes, c'était sans doute une bonne chose. Mais, d'un autre point de vue, on peut le regretter : des problèmes nouveaux soulevés dans le dialogue des évêques auraient mérité de donner lieu à une manifestation officielle des avis. Nous pensons en particulier aux remarques portant sur la compétence des différents dicastères romains. Plusieurs Pères demandèrent avec insistance que ce soit le Secrétariat pour l'Unité qui soit chargé de la question des mariages mixtes, et non plus la Congrégation pour la doctrine de la foi. Il faut bien convenir que cela serait plus normal si l'on songe que mariage mixte signifie avant tout aujourd'hui mariage entre chrétiens et que cette question touche de si près aux rapports inter-confessionnels que beaucoup de protestants y voient le test de la bonne volonté œcuménique de l'Eglise de Rome. Nous disons cela d'autant plus librement qu'il convient de détruire le mythe créé autour de l'ex-Saint-Office, dont la pensée est moins monolithique qu'on se le figure de loin, qui compte des membres sincèrement désireux de mieux connaître les communions non-catholiques et qui, sur plusieurs points de la pastorale des foyers mixtes et en particulier en ce qui concerne les cautions, a une jurisprudence nettement plus libérale que celle de nombre d'évêques.

Le vocabulaire

Les deux premières questions posées aux Pères portaient sur le vocabulaire : convient-il de conserver la terminologie en usage (mariage mixte, empêchement de religion mixte et de disparité de culte) ? Faut-il introduire de nouvelles expressions, par exemple, « mariage interconfessionnel » et « mariage dispar » pour désigner les unions avec des chrétiens et avec des non chrétiens ?

A la première question une forte majorité des Pères (cent-seize) répondirent oui. Mais ils ne furent plus que vingt-neuf à donner leur approbation aux formules nouvelles. On comprend ceux qui ont voté contre ! Certes, c'est évident, l'appellation de « mariage mixte » n'est guère heureuse : d'abord parce que « mixité » est un mot aux résonances assez négatives ; ensuite parce que toute union entre un homme et une femme est mixte ; mais aussi parce qu'il est dangereux de désigner par la même expression des réalités aussi différentes que l'union avec un autre chrétien et l'union avec un incroyant ou un athée et enfin parce qu'il est des « mariages chrétiens », célébrés en grande pompe à l'église, qui sont en réalité, à cause de l'incroyance de fait de l'un des conjoints, beaucoup plus « mixtes » que l'union d'un protestant et d'un catholique convaincus.

Néanmoins « interconfessionnel » et « dispar » ne sont ni l'un

ni l'autre convaincants ! Y aurait-il d'autres mots ? On pourrait songer, pour une union entre chrétiens, à « mariage œcuménique » ; mais l'expression est ambiguë et dangereuse : elle est liée ici ou là à la conviction erronée que les foyers mixtes seraient *de soi* un moyen de rétablir la pleine unité entre les chrétiens et que, à la limite, on se marierait *pour* favoriser l'Unité. S'il est vrai qu'il convient d'éveiller les ménages mixtes existants à leurs responsabilités œcuméniques dans les Eglises, les épiscopats qui, par exemple en Hollande et en Allemagne, ont mis en garde contre une conception par trop simplifiée des choses ont été sages.

Le mot « œcuménique » éliminé, on en est réduit à des périphrases ou à des expressions fort lourdes : mariages avec un non catholique et avec un non chrétien ; avec un baptisé et avec un non baptisé ; ou bien encore : mariage de communion imparfaite et de foi différente ; de confession mixte et de religion différente, etc...

On peut sourire de pareils balbutiements : mais, les mots étant souvent, qu'on le veuille ou non, porteurs d'une pensée et d'une doctrine, il ne s'agit pas là d'une recherche byzantine. Au Synode même, la considération simultanée des unions avec des chrétiens et avec des non chrétiens — et parfois la confusion entre ces deux cas — donna un exemple, hélas, frappant des conséquences néfastes de l'inadaptation du vocabulaire : la difficulté était d'ailleurs accrue par la proportion assez forte d'évêques des pays « de mission » qui, bien souvent, connaissent surtout des mariages avec disparité de culte.

II. L'EMPÊCHEMENT CANONIQUE

Son maintien

Il ne s'est trouvé que vingt-huit Pères (plus vingt-neuf autres ayant voté *juxta modum*) pour demander la suppression des empêchements de religion mixte et de disparité de culte : on sait que le second rend invalide le mariage entre un catholique et un non baptisé, tandis que le premier ne rend qu'illicite l'union d'un catholique avec un autre baptisé. Certains évêques proposaient d'accentuer cette différence qui se trouve déjà dans le Code de droit canonique, en éliminant l'obstacle qui atteint le mariage entre chrétiens, quitte à prévoir une autorisation de l'évêque : ce serait ne pas changer grand chose en fait bien que la suppression de l'empêchement comme tel puisse être considérée comme une mesure positive de détente : se marier avec un protestant, par exemple, n'apparaîtrait plus à un catholique comme un acte plus ou moins répréhensible, sauf intervention assez mystérieuse de l'évêque.

L'empêchement étant maintenu, sur quels critères doit s'appuyer

l'autorité compétente[3] pour en dispenser ? C'est là toute la grave question de ce que l'on appelle souvent les cautions.

Le Synode a répondu en deux temps. L'autorité compétente, dit-il d'abord, doit avoir la certitude morale que la partie catholique ne courra aucun risque de défaillir dans sa foi et qu'elle est prête à tout faire, dans la mesure du possible, pour que ses enfants soient baptisés et élevés dans l'Eglise catholique. Ensuite cette même autorité compétente doit avoir la certitude morale que la partie non catholique connaît l'obligation de conscience de son conjoint et, au moins, n'exclut pas le baptême et l'éducation des enfants dans l'Eglise catholique.

La faveur des évêques n'est pas allée également aux deux parties de la question. Les critères concernant le conjoint catholique ont été largement approuvés par cent-trente-sept oui contre deux non et il y eut quarante-deux propositions d'amendements. Les critères concernant le non catholique ne furent approuvés que par quatre-vingt-douze Pères et, s'il n'y eut que treize non, on compta soixante-douze propositions d'amendements, dont une partie allait dans la ligne d'un renforcement des exigences catholiques.

Ce texte relativement bref demande pourtant un examen attentif.

Nous attirerons d'abord l'attention sur le vocabulaire employé pour caractériser le danger couru par le catholique : la « perversion » qu'évoquait naguère le Code (can. 1060) avait totalement disparu du Vœu conciliaire. L'Instruction de 1966 parlait, en des termes moins durs pour la partie non catholique, d'un danger pour la foi (*periculum fidei*) ; l'expression du texte synodal est analogue (*periculum deficiendi a propria fide*). La perspective continue d'être marquée d'une extrême prudence pastorale et les aspects positifs éventuels du mariage mixte sont passés sous silence. Les progrès réels du texte sont ailleurs.

Ni cautions ni promesses

On est frappé par l'absence de toute mention de « cautions » et même de « promesses ». Mais il faut lever là une ambiguïté due aux différentes significations du premier de ces termes.

Au sens le plus courant, le mot, employé de préférence au pluriel, désigne les engagements d'allure juridique que les conjoints prennent, sous une forme ou sous une autre, quant au baptême et à l'éducation catholiques de leurs enfants. Ces cautions peuvent être don-

---

3. On sait que cette « autorité compétente » est normalement l'Ordinaire du lieu ; c'est Rome si les conditions requises par l'Instruction du 18 mars 1966 ne peuvent pas être observées (*Motu proprio, De episcoporum muneribus*, 15 juin 1966).

nées sous des modes divers : par écrit ou par oral, par une promesse solennelle ou un serment, etc. Elles peuvent n'être fournies que par l'un des conjoints seulement, à savoir le catholique : ces différences de forme ne changent rien au fond ; il s'agit toujours d'un engagement ayant un poids juridique, demandé au couple et concernant l'éducation religieuse de ses enfants. C'est en ce sens que l'Instruction de mars 1966 déclare (1, 2) : « L'accomplissement de cette obligation (à savoir celle d'assurer le baptême et l'éducation catholique des enfants) sera garantie par une promesse explicite de la partie catholique, c'est-à-dire par le moyen des cautions » (*seu cautiones*).

Mais, depuis longtemps déjà, l'on parle, en termes de droit, de « cautions équivalentes » : c'est un deuxième sens du mot. On désigne par là un examen attentif de toutes les circonstances qui entourent la création du nouveau couple, examen qui permet, bien que les conjoints ne prennent pas d'engagement juridique formel en raison de tel ou tel obstacle qui s'y oppose, de considérer que ce que cet engagement aurait dû couvrir est réellement assuré.

Plus loin encore dans la même ligne, un troisième sens se trouve par exemple dans l'introduction faite au Synode par le Cardinal Marella : la caution ne désigne plus un acte de ceux qui demandent une dispense de mariage, mais bien une disposition d'esprit de celui qui accorde cette dispense. En ce troisième sens, les cautions — ou, de préférence, la caution — ne sont pas autre chose que la certitude morale à laquelle est parvenue l'autorité compétente que les exigences du « droit divin » sont sauvegardées.

Cette explication était nécessaire pour comprendre la portée du texte synodal : le mot de caution ne s'y trouve pas mais, du moins si l'on adopte le vocabulaire du rapporteur, il est sous-jacent à la notion de certitude morale que doit acquérir l'autorité qui donne une dispense. Il serait cependant, à nos yeux, souhaitable que le terme soit définitivement écarté, en raison de son ambiguïté et de la diversité de ses significations. Ou plutôt, mieux vaudrait le réserver pour désigner ce que précisément le Synode n'a pas voulu imposer : à savoir une certaine manière, pour l'autorité, de parvenir à cette certitude.

Il est en effet significatif — et, de plus, libérant — que l'assemblée romaine n'ait pas donné de précision sur la manière dont l'autorité peut se convaincre que les exigences fondamentales de la foi sont connues et seront respectées. Ce pourrait être — comme le demandait auparavant notre discipline canonique — par un acte juridique des fiancés ou de l'un d'entre eux. Mais ce peut être aussi par d'autres moyens : un dialogue avec eux, un échange de correspondance, un rapport du prêtre ou du pasteur qui les ont préparés au mariage, un examen attentif de l'ensemble des circonstances, etc..

Cette diversité était envisagée dans le document préparatoire au Synode ; un des arguments donnés pour soutenir l'affirmation sur laquelle les Pères se sont mis d'accord était en effet le suivant : « Cette formule implique que l'autorité compétente peut acquérir cette certitude morale, soit par un acte juridique fait par les deux futurs conjoints (cautions), soit aussi par un examen attentif des circonstances (cautions équivalentes) ». Mais le Synode lui-même n'est pas entré dans ces précisions.

On comprend aussi que, suivant le sens où l'on prend les « cautions », l'on puisse dire qu'elles sont ou ne sont pas « de droit divin », et qu'on peut ou ne peut pas en dispenser. S'il s'agit de la certitude morale de l'autorité que les exigences fondamentales de la foi sont connues de la partie catholique, il s'agit d'une réalité « de droit divin » dont on ne peut pas se dispenser. Mais s'il s'agit d'un mode particulier selon lequel cette certitude peut être acquise, il s'agit d'un élément contingent dont il est possible de dispenser.

Le texte synodal va plus loin encore dans la libéralisation : non seulement il élimine le mot très lourd de « cautions », mais il ne parle même pas de « promesse », ni pour la partie catholique, ni pour la partie non catholique.

Une promesse constitue un engagement qui peut et doit certes être aussi ferme qu'une caution, mais qui n'en a pas le relent juridique. Il est plus souple, plus respectueux de la responsabilité de l'individu. Le Synode cependant n'a même pas employé ce mot. Il dit : la partie catholique doit être disposée à, préparée à, prête à tout faire — dans la mesure du possible — pour que ses enfants soient baptisés et élevés dans le catholicisme.

On appréciera mieux encore la discrétion de ce texte si l'on sait que certains Pères auraient souhaité une formule précisément plus ferme : que l'autorité demande, au moins à la partie catholique, sinon des cautions juridiques, du moins une promesse explicite.

De ce point de vue le texte synodal est en progrès sur tous les documents qui l'ont précédé. Le Code de droit canonique parlait en l'occurrence de « fournir la caution » (can. 1061) ; le Vœu conciliaire évoquait une « promesse sincère » et l'Instruction de 1966, une « promesse explicite » de la partie catholique.

Cette évolution est conforme à l'esprit et à la jurisprudence du Saint-Office et de la Congrégation pour la doctrine de la foi. On notera cependant que l'une des formules les plus couramment employées actuellement par ce dicastère pour transmettre les dispenses exceptionnelles qui sont de son ressort contient le terme de « promesse » (par exemple : « Pars catholica *formiter promittat* se impleturam obligationem cavendi de baptismo... » : que la partie catholique *promette expressément*...).

Le progrès dont nous parlons ne consiste, bien sûr, pas à « lâcher du lest », à se montrer moins désireux qu'auparavant d'aider le catholique à vivre et à rayonner sa foi. Il porte très précisément sur la manière dont ce soutien est apporté ; d'un carcan de formules et de promesses plus ou moins juridiques et extérieures à l'individu, l'on passe à l'éveil d'une conscience et d'une responsabilité. La « préparation » du catholique, dont parle le Synode, suppose une catéchèse bien plus poussée que l'application quelque peu automatique d'une « règle » : c'est incontestablement plus exigeant, mais c'est aussi plus conforme à l'Evangile de liberté !

Le conjoint non catholique

Pour que l'autorité compétente puisse dispenser de l'empêchement, il suffit, nous l'avons dit, qu'elle ait la certitude morale que le conjoint non catholique connaît l'obligation de conscience de son partenaire et, au moins, n'entend pas exclure le baptême et l'éducation des enfants dans l'Eglise catholique[4].

On est parvenu, là aussi, à une formule « bénigne ». Du Code au Synode il y a un *decrescendo* sensible : le premier exigeait des deux conjoints des cautions, normalement (*regulariter*) données par écrit. L'Instruction de 1966 invite encore la partie non catholique à « promettre ouvertement et sincèrement qu'elle ne fera pas obstacle » à l'accomplissement du devoir de son conjoint. Entre ces deux documents, le Vœu de 1964 demandait seulement que la partie non catholique soit « avertie en temps opportun des promesses que doit faire la partie catholique » et l'on devait s'assurer qu'elles ne lui répugnaient pas. Le Synode parvient à une formule analogue. On notera en particulier le caractère neutre du verbe employé : il s'agit pour le conjoint non catholique de connaître (*cognoscere*) l'existence de l'obligation qui est faite à son partenaire ; on ne lui demande pas d'en reconnaître (*agnoscere*) la valeur ou le bien-fondé.

Certains Pères auraient souhaité des précisions et des cautions juridiques plus précises ; d'autres au contraire, des atténuations : que la partie non catholique n'exclue pas *a priori* ni *catégoriquement* l'éducation catholique des enfants...

Ce souci de discrétion est, d'un point de vue, fort louable et l'on perçoit facilement les intentions charitables qui l'inspirent. Mais, franchement, il ne nous paraît pas heureux. Ce n'est pas dans ce sens qu'il faudrait progresser. On s'enferre au contraire. Plus on avance, en effet, dans cette ligne, plus l'on risque d'exclure ou de donner l'impression d'exclure, le conjoint non catholique de son foyer et de

4. Si le fiancé non catholique exclut radicalement le baptême et l'éducation catholiques de ses enfants, il semble bien que la solution devra être la dispense de la forme canonique et le mariage au temple.

l'éducation chrétienne de ses enfants. On lui demande de moins en moins de choses. A la limite on ne lui demandera plus rien.

On ne soulignera jamais trop au contraire, à notre avis, que c'est le couple comme tel qui doit prendre ses responsabilités et que les deux époux doivent assurer ensemble l'éducation de leurs enfants. Les *Dispositions communes aux diocèses de France* l'affirment très justement : « Le conjoint non catholique a naturellement sa place dans l'éducation « chrétienne » des enfants » (n° 11). C'est dans la ligne de la reconnaissance de cette co-responsabilité des époux qu'il faut avancer.

Pour accorder la dispense qu'on lui demande, un évêque devrait donc demander plus — ou autre chose — que ce que prévoit le Synode : il devrait avoir la certitude morale qu'avec l'aide de prêtres, de pasteurs ou d'autres foyers, les fiancés sont parvenus, dans la co-responsabilité, à faire ensemble les choix fondamentaux qui leur permettront de prendre chacun leur part, dans une libre coopération, de l'orientation du foyer et de l'éducation des enfants.

Peut-être est-ce à un directoire pastoral de dire cela plutôt qu'à un document canonique ? On aimerait en tout cas que, même s'il ne s'engage pas lui-même explicitement dans cette voie, ce dernier ne semble pas la méconnaître.

Peut-être aussi est-on retenu par le sentiment qu'on ne peut appliquer à tous les mariages mixtes ce que nous venons d'écrire et que, si cela peut être vrai pour des foyers chrétiens, les choses se présentent différemment dans un ménage qui a obtenu une dispense de disparité de culte. Cette remarque est certainement judicieuse et pertinente, bien que tous les couples doivent tendre à l'unité et à la co-responsabilité. Mais elle permet aussi de prendre une nouvelle fois conscience de la nécessité urgente qu'il y aurait à distinguer soigneusement, du côté catholique — pas seulement en théorie mais jusque dans les applications pratiques — les différentes espèces de mariages mixtes qu'on traite trop facilement « en général ».

Le catholique doit faire son possible

Le catholique doit être prêt à tout faire, *dans la mesure du possible,* pour que ses enfants soient élevés dans le catholicisme. Par dessus l'Instruction de 1966 qui l'avait supprimée, l'expression « dans la mesure du possible » (*pro posse*) rejoint le Vœu conciliaire qui utilisait une formule analogue (*in quantum poterit*). Elle est à entendre de la manière suivante : le catholique a la grave obligation, qui découle de sa foi, de vivre de cette foi et de la rayonner en la transmettant à ses enfants. L'Eglise catholique ne peut pas le « dispenser » de cette obligation car il ne s'agit pas d'une simple disposition disciplinaire mais d'une exigence qui s'enracine profondément dans la conscience croyante. Toutefois l'Eglise doit aider ses fidèles à com-

prendre que cette obligation ne leur est imposée que dans la mesure où cela leur est concrètement possible sans mettre en cause des biens essentiels à leur foyer. Le respect de la conscience de leur partenaire, l'équilibre du couple, le souci d'une éducation harmonieuse des enfants peuvent constituer des obstacles à la traduction concrète de cette obligation dans la vie d'un ménage mixte.

Bien entendu, malgré le désir exprimé par quelques Pères au Synode, il n'est pas possible de donner, en ce domaine, des règles générales d'interprétation : tous les éléments doivent être pesés soigneusement en chaque circonstance et ce sont les conjoints qui, éclairés par des conseillers qualifiés, devront prendre ensemble la décision qui paraîtra, pour chaque cas déterminé, la meilleure. Nous ferons cependant deux remarques.

La première tendra à faire saisir que le conflit qui risque de surgir entre deux consciences croyantes, catholique et protestante, n'est pas inégal. En d'autres termes, qu'il n'y a pas, comme certains semblent le penser, une différence de niveau entre le catholique, qui serait lié objectivement par sa foi, et le protestant, qui ne serait conduit que subjectivement et individuellement par sa conscience ; ce qui sous-entendrait que l'obligation ressentie par le second serait moins contraignante et que, sa conscience étant mieux éclairée, il pourrait tomber d'accord sur les orientations qu'il refusait de prime abord. Sur ce point comme sur les autres, il faut prendre au sérieux ce qu'ont dit le Décret sur l'œcuménisme et d'autres documents conciliaires, du caractère ecclésial des communions issues de la Réforme et se garder de séparer, au plan doctrinal comme au plan de la vie, un protestant de son Eglise. Ce serait valoriser indûment des interprétations malheureuses — soutenues parfois, il faut bien l'avouer, par des protestants eux-mêmes — du « libre examen » qui, entendu en ce sens, ne fait pas partie de l'héritage authentique de la Réforme.

Une deuxième remarque se présentera sous forme de question : a-t-on suffisamment réfléchi à l'obligation qu'a un catholique de transmettre sa foi à ses enfants ? Plus précisément est-elle en tout point comparable et égale à celle qu'il a de vivre de cette foi reçue au baptême ? A-t-elle le même poids, la même force contraignante ? Si la réponse était négative, elle éclairerait d'un jour nouveau un débat classique.

III. LA FORME CANONIQUE

Son maintien

On aborde ici le point central, et celui sur lequel il y a encore le plus de progrès à faire. Trente trois Pères seulement ont demandé la suppression de la forme canonique ; vingt huit autres l'on fait

juxta modum. Plus des deux tiers ont voté en faveur de son maintien. Quelles sont leurs raisons ?

Ce que les évêques veulent défendre, nous semble-t-il, c'est le sérieux du mariage devant Dieu et, pour l'assurer, la possibilité d'une catéchèse pré-nuptiale et d'une action pastorale après la célébration. L'exigence de la forme canonique est, à leurs yeux, une garantie : au moment de se marier, le fidèle doit prendre contact avec le curé de sa paroisse ou un autre prêtre ; il recevra de la sorte une instruction et il devra déclarer ses intentions, non seulement en ce qui concerne sa vie de foi et sa volonté de transmettre cette foi à ses enfants, mais aussi quant à la sainteté et à l'indissolubilité du mariage. Comme il a été dit au Synode, si la forme canonique ne lutte plus contre la clandestinité des mariages, elle réagit maintenant contre ce qu'on pourrait appeler « la clandestinité de l'intention » des fiancés.

Ces arguments ont certainement du poids : dans un monde aussi mouvant que le nôtre, il convient certainement de s'assurer avec soin que l'intention des futurs époux est conforme aux exigences du mariage chrétien et qu'en particulier ils entendent tous deux contracter une union « pour la vie ».

La question est de savoir si cette intention ne pourrait pas être vérifiée d'une autre manière que par le maintien de la forme canonique. C'est là que des distinctions s'imposent. L'on comprend que, malgré les graves difficultés que pareille attitude provoque dans la pastorale[5], la plupart des évêques reculent, pour le moment, devant la reconnaissance du mariage civil. Ce n'est certes pas la doctrine qui fait obstacle puisque, pour l'Eglise d'Occident, le mariage est constitué par le consentement mutuel des époux et non par les rites

---

5. Cet aspect des choses a été évoqué au Synode : il y a en particulier un nombre croissant de catholiques baptisés qui déclarent ou manifestent n'avoir pas la foi : que signifie pour eux et pour la communauté chrétienne une bénédiction nuptiale à l'église ? Il faudrait pouvoir leur conseiller un mariage civil qui soit un « vrai » mariage.

Il est vrai que certains pasteurs mettent en évidence un autre aspect. Le Cardinal Krol, archevêque de Philadelphie, l'a fait dans une conférence de presse tenue à Rome durant le Synode. La nécessité de la forme canonique, dit-il, est « source de bénédiction », non seulement parce que l'entretien pré-nuptial permet au prêtre de s'assurer de la liberté des deux parties et de les instruire des obligations du mariage et parce que « le rite sacré fait comprendre que le mariage est quelque chose de sacré », mais aussi, ajouta-t-il, parce que cette nécessité « permet aux jeunes qui se sont mariés à la sauvette de reconsidérer leur décision : pour que leur union soit canoniquement valide, ils devront renouveler leur union devant un prêtre. Beaucoup de ces mariages hâtifs ne sont jamais validés. Ce qui donne aux jeunes la possibilité de contracter un mariage valide avec quelqu'un d'autre ».

ecclésiastiques. Mais de nos jours, dans de nombreux pays, l'acte civil ne paraît pas sauvegarder suffisamment les exigences de sainteté et d'indissolubilité du sacrement. Souvent même il n'est pas pris au sérieux.

En est-il de même en ce qui concerne la bénédiction célébrée dans les Eglises de la Réforme ? Dans certains cas, oui sans doute, hélas. Mais ailleurs, souvent, non. Dans notre pays, par exemple, l'enseignement courant, la catéchèse, la liturgie de l'Eglise Réformée de France — pour ne parler que d'elle — devraient donner satisfaction aux catholiques. Les engagements que les époux prennent devant le pasteur, et qui sont garantis par leur foi et leur obéissance à la Parole de Dieu, ne laissent place à aucune équivoque en ce qui concerne la volonté d'indissolubilité. Sur ce point, la liturgie réformée est même nettement plus explicite que le rituel catholique.

Il est vrai que la question rebondit en raison de la pratique du remariage de divorcés dans les Eglises de la Réforme. Nous avons déjà dit ici même qu'il conviendrait de distinguer deux niveaux[6] : les remariages de divorcés — qui sont d'ailleurs soumis, en tout cas dans l'Eglise Réformée de France, à une discipline stricte visant à restreindre les abus — ne contredisent pas la ferme *doctrine* rappelée plus haut ; il tentent de trouver des solutions *pastorales* à des drames particuliers et d'annoncer le pardon de Dieu sur le fiasco humain. L'Eglise catholique, elle aussi, est affrontée à ces situations douloureuses et elle a, elle aussi, une certaine jurisprudence en ce domaine.

Bref, il nous semble que la reconnaissance par l'Eglise catholique du mariage mixte célébré au temple pourrait intervenir, au moins dans bon nombre de cas : il n'y a pas de difficulté doctrinale insurmontable et la discipline instituée au Concile de Trente contre les mariages clandestins ne devrait pas continuer à y faire obstacle : elle est d'ailleurs en réalité sans objet puisque le fléau contre lequel elle a été portée a totalement disparu.

Quant aux problèmes pratiques et pastoraux, ils seraient à examiner d'un commun accord, de telle manière que les deux Eglises puissent, comme il est souhaitable, garder un lien avec leurs propres fidèles.

Peut-on ajouter encore que la non reconnaissance du mariage mixte célébré au temple conduit l'Eglise catholique — dans des cas heureusement de plus en plus rares — à paraître encourager le divorce lorsqu'elle accepte de bénir l'union d'une personne qui, antérieurement, a contracté un premier mariage dans une Eglise de la Réforme ?

---

6. Cf. René BEAUPÈRE, « Propositions pour un dialogue œcuménique » dans *Lumière et Vie*, n° 82 (1967), *Le mariage*, p. 121-129.

Le Synode n'a pas été aussi loin qu'on pouvait l'espérer, pour bien des raisons sans doute : d'abord, partiellement, par méconnaissance des véritables positions des Eglises de la Réforme ; ensuite à cause de situations dans lesquelles la manière de faire de ces dernières pose réellement question au nom de l'Evangile ; et encore parce que la suppression de la forme canonique obligerait à ouvrir un dossier fort complexe : celui du mariage civil ; finalement parce que les unions mixtes constituent un aspect du problème général du mariage sur lequel on est loin d'être parfaitement au clair en doctrine et en pastorale catholiques.

Mais si le seuil n'a pas été franchi, un jalon a été posé, qui doit permettre de progresser.

Progrès possible

Ce jalon, c'est la réponse donnée à la question de la remise aux évêques de la dispense de la forme canonique, réservée pour le moment à la Congrégation pour la doctrine de la foi.

Une très forte majorité de Pères exprimèrent un avis favorable : cent-cinq oui purs et simples et soixante-huit autres assortis de quelques précisions : il s'agissait le plus souvent de suggérer une coordination de l'attitude des Ordinaires des lieux grâce à des normes générales édictées par les Conférences épiscopales.

Cette remise aux évêques accomplit le Vœu de 1964 par dessus l'Instruction de 1966 qui était plus « romaine ». Il faut s'en réjouir, non sans reconnaître qu'il s'agit d'une arme à double tranchant. Un nombre important d'évêques, en effet, ont sur ces questions des positions plus timorées que la Congrégation pour la doctrine de la foi. Suivant les lieux et les pays la nouvelle procédure pourra jouer par conséquent en des sens opposés. Certes, il conviendra de respecter la liberté d'appréciation de l'Ordinaire du lieu, surtout si elle est appuyée sur des normes approuvées par l'épiscopat de tout un pays. Mais peut-être sera-t-il en certains cas nécessaire de ne pas oublier que, selon la tradition, dans l'Eglise, on peut en appeler à Rome.

Cette précision donnée, il faut prendre conscience des possibilités nouvelles inscrites dans ce changement : si les évêques doivent prendre personnellement des responsabilités, pour lesquelles jusqu'à présent ils se reposaient partiellement sur le jugement de Rome, ils seront conduits à s'informer avec plus de précision de la doctrine et de la pastorale des Eglises de la Réforme en matière de mariage. Il est même vraisemblable qu'ils seront amenés, avec l'accord et même l'encouragement de Rome, à proposer aux autres communions chrétiennes, au plan national sans doute, un dialogue officiel qui devrait permettre de lever bien des équivoques et de clarifier plusieurs points. Ces conversations sont déjà amorcées d'ailleurs : une commission

créée récemment par l'Eglise anglicane et l'Eglise catholique est précisément chargée d'étudier la théologie du mariage et ses applications aux mariages mixtes. Dans d'autres pays, avec d'autres Eglises, des groupes analogues devront voir le jour. Les alliances confessionnelles et le Conseil œcuménique auront eux aussi un rôle à jouer pour susciter, animer et éventuellement coordonner ces dialogues. En France, par exemple, on pourrait utiliser le canal de la Fédération protestante ou celui des « quatre bureaux » (les quatre grandes Eglises luthériennes et réformées). Mais les accords éventuels devront être passés par les Eglises elles-mêmes.

Dans une première étape, ces conversations devraient convaincre l'épiscopat catholique que ce qu'il veut à juste titre sauver est garanti aussi bien (ou, hélas, aussi mal !) dans les communions de la Réforme que dans l'Eglise romaine et qu'en conséquence il n'est pas pastoralement imprudent d'accorder largement, si les circonstances l'exigent, la dispense de forme canonique. Dans une étape ultérieure, on pourrait convenir de la reconnaissance pure et simple de tout mariage mixte célébré au temple. Ces possibilités ne sont pas actuellement ouvertes dans tous les pays, étant donné la diversité des Eglises non catholiques ; mais nombreux sont, pensons-nous, les pays où elles le sont.

Une difficulté mineure risque de subsister si l'Eglise catholique, à ce stade, ne reconnaît pas la validité de l'acte civil mais uniquement celle de la bénédiction nuptiale au temple, alors qu'en doctrine protestante c'est le premier qui constitue formellement le mariage. Il suffirait de préciser que cette situation tient au fait que, aux yeux de l'Eglise catholique, le mariage célébré au temple, à la différence de l'acte civil pris comme tel, offre des garanties en ce qui concerne la vérification de l'intention des époux.

Une objection souvent entendue est que ce processus risque de provoquer une grande diversité à travers le monde et de créer des complications au sein du catholicisme. Certaines difficultés pourront effectivement surgir mais elles seront assez aisément surmontées à une époque où la décentralisation dans l'Eglise va de pair avec un effort de coordination : pour nous en tenir à l'Europe, par exemple, le symposium épiscopal, qui existe déjà au niveau du continent, pourra se préoccuper de maintenir le lien entre les différents pays.

On ajoutera que, dans un domaine proche de celui du mariage, c'est bien cette méthode qui a été employée : nous reconnaissons aujourd'hui en droit et en fait une bonne partie des baptêmes célébrés dans les Eglises de la Réforme ; mais, pour parvenir à ce but, nous avons procédé graduellement et en examinant les situations par régions, par Eglises, et dans certains cas l'enquête s'est close par une décision négative. Aucune difficulté majeure n'a surgi. Il ne semble

pas qu'il doive en être autrement en ce qui concerne la doctrine et la pastorale du mariage.

L'on souhaite en tout cas que le processus que nous esquissons se déroule aussi rapidement que possible car il ne faut pas se faire d'illusion : quel que soit l'intérêt des solutions qui existent à l'heure actuelle par mode de dispenses exceptionnelles, il est bien difficile de tolérer, du point de vue œcuménique, que nos frères protestants — et les catholiques qui se marient avec eux — en soient réduits à « mendier » en quelque sorte auprès de l'Eglise catholique, en chaque cas particulier, la reconnaissance de la validité d'un acte célébré dans leur Eglise, alors que la doctrine catholique elle-même, et non la seule « bonne volonté œcuménique », postule cette reconnaissance.

De nombreux catholiques ressentent vivement cette souffrance. Et l'on ne doit pas être surpris qu'elle se soit exprimée au Congrès des laïcs tenu à Rome durant le Synode et à quelques pas de lui. Elle a pris corps dans un Vœu qui s'est dégagé de cinq carrefours sur l'œcuménisme. Il ne s'agit pas d'une Résolution officielle du Congrès car ce texte — faute de temps, semble-t-il — n'a pas pu être adopté par l'assemblée des chefs de délégations. Il n'en a pas moins du poids. Confié au Cardinal Roy, président de la Commission ecclésiastique du Congrès, pour être transmis au Synode, il ne semble pas avoir exercé sur ce dernier une influence considérable. Il faut avouer que, si son orientation de fond est excellente, sa formulation, du moins dans une première version, manquait à la fois de précision et d'un certain équilibre. C'est malheureusement cette première rédaction qui a été publiée dans la presse[7]. Le texte définitif est nettement amélioré ; il exprime l'attente légitime du peuple chrétien et nous attirons volontiers l'attention sur lui :

Les participants du troisième Congrès mondial pour l'Apostolat des Laïcs se réjouissent d'apprendre que le Synode des évêques aborde l'importante question des mariages mixtes.

---

7. Cf. *Le Monde* du 20 octobre 1967. Dans la première version on lisait, par exemple : « L'excommunication automatique des catholiques mariés au temple blesse gravement la charité ». Prise à la lettre, comme elle risquait de l'être par des lecteurs rompus aux précisions canoniques, cette formule est inexacte puisque la sanction de l'excommunication a précisément été supprimée dans ce cas précis. Mais l'on voit clairement ce que visait ce texte : la mise à l'écart de la communion pour un catholique qui, se mariant au temple, contracte une union invalide. Sous-jacente, il y a donc une difficulté de vocabulaire. La détecter devrait aider théologiens et autorités des Eglises à prendre une conscience plus vive du caractère sibyllin, pour le peuple de Dieu, d'une partie de leurs discours. Et cela devrait aider aussi les « fidèles » à percevoir mieux la complexité des problèmes et à se convaincre qu'il ne suffit pas pour les résoudre d'un peu de bonne volonté et de « gentillesse » œcuménique.

Des hommes et des femmes du monde entier constatent l'échec pastoral de la loi actuelle, même modifiée ; ils savent, par ailleurs, l'importance des questions théologiques en cause.

Il leur paraît que :

1°) *la validité, de principe, des unions contractées devant un des ministres des principales communions protestantes, devrait être reconnue, comme cela a été le cas pour les unions contractées devant les ministres des Eglises orthodoxes. Le refus de reconnaître cette validité de principe blesse la charité et la paix qui se développent entre les communions chrétiennes.*

2°) *la responsabilité de l'éducation chrétienne des enfants appartient conjointement aux deux parents, dans la grâce commune du sacrement de mariage, avec le secours des représentants qualifiés de leurs Eglises.*

3°) *tout effort en vue d'une pastorale commune, c'est-à-dire concertée, à tous les niveaux, entre les ministres des diverses communautés, sera salué avec joie, aussi bien par les foyers mixtes eux-mêmes que par les parents et les familles.*

Ils seraient reconnaissants au Synode de bien vouloir prendre ces vues en considération. Affirmées par son autorité, elles libéreraient pour le service actif dans l'Eglise de nombreuses forces qui en sont actuellement tenues éloignées.

IV. LA PASTORALE

C'est, comme le troisième vœu des laïcs, de pastorale que traitent les deux dernières questions soumises au Synode. La première concernait la manière de célébrer le mariage mixte avec ou sans messe, l'élaboration de célébrations de la Parole et les conseils que le prêtre peut avoir à donner dans ce domaine, en tenant compte de la diversité des situations. Les Pères ont été pratiquement unanimes à souhaiter un effort d'imagination et d'adaptation pastorales. Certains ajoutèrent même qu'il conviendrait que le ministre non catholique prenne une place dans la célébration liturgique. Mais ce point soulève des difficultés sérieuses, en tout cas tant que, le mariage mixte au temple n'étant pas reconnu en principe, la réciproque ne sera pas possible.

Enfin la proposition d'un effort pastoral visant non seulement les fiancés mais aussi les foyers mixtes obtint, elle aussi, un appui unanime des évêques. Certains précisèrent que pareille activité doit se mener en collaboration avec les ministres de l'autre Eglise. On sait que cette pastorale commune est déjà une réalité en de nombreuses villes, en tout cas en France, en Suisse, en Hollande... et qu'il ne s'agit pas d'un « vœu pieux » comme vient de l'écrire bizarrement un hebdomadaire protestant belge, pour lequel « la pastorale des foyers

œcuméniques » se heurte à des « problèmes insolubles » « à moins de consentir à tous les abandons »[8]. Il y a heureusement bon nombre de foyers, de pasteurs et de prêtres qui peuvent s'inscrire en faux contre un jugement aussi étonnant et affirmer que la pastorale des ménages mixtes a précisément pour but et pour résultat de détourner les époux des abandons en les encourageant et en les aidant à vivre plus profondément leur foi chrétienne, chacun dans son Eglise, tout en recherchant leur unité dans un esprit positif d'émulation spirituelle.

Ces foyers, ces prêtres, ces pasteurs se réjouissent certainement de l'encouragement donné par le Synode au travail pastoral. Peut-être pensent-ils même que si les membres d'un Synode, les évêques en général et sans doute aussi les inspecteurs ecclésiastiques et toutes les autorités spirituelles pouvaient, d'une manière ou d'une autre, bénéficier eux aussi de leurs expériences, certains aspects du problème des mariages mixtes, encore gelés dans une problématique trop purement canonique, pourraient très vite se réchauffer au feu de l'Evangile, ce qui risquerait bien d'être un enrichissement œcuménique pour toutes les Eglises et donc pour le monde.

René BEAUPÈRE, o. p.

---

8. Charles LEJEUNE, dans l'hebdomadaire *Paix et Liberté*, 3 novembre 1967, p. 6. Pour la pastorale des foyers mixtes qu'on nous permette de renvoyer à trois articles parus ici même : René BEAUPÈRE, « Pour la pastorale des foyers mixtes », dans *Lumière et Vie*, n° 74 (1965), p. 119-151 ; René BEAUPÈRE, « Les mariages mixtes », dans *Lumière et Vie*, n° 78 (1966), p. 111-144 ; René LAVOCAT, « Essai sur la problématique des mariages mixtes », dans *Lumière et Vie*, n° 82 (1967), p. 109-120.

Deux événements

Au début de cette année 1967, très exactement le 16 janvier, une réunion solennelle à la Sorbonne marquait la première étape d'une entreprise importante : la sortie de la traduction œcuménique de l'*Epître aux Romains*. On sait l'événement et on en connait le contexte (cf. *L. et V.*, n° 76-77, pp. 217-220). Le disque nous garde le souvenir de quelques-unes des paroles qui furent prononcées en cette occasion.

Ouvert par un chant auquel participe toute la foule, s'achevant sur la prière universelle à laquelle le Cardinal Martin invita l'assistance, cet enregistrement nous fait entendre plusieurs des conférenciers de cette soirée. Le Pasteur Boegner souligne la portée de l'entreprise ; il explique la place qu'a tenue la Bible dans la pensée et la vie du catholicisme et la signification de l'actuel renouveau biblique : « lieu œcuménique par excellence, la Bible est le lieu où tous les chrétiens se rapprochent de plus en plus de Jésus-Christ ». Le Père Congar s'appuie sur le texte même de l'Epître aux Romains pour analyser « l'expérience de tout chrétien en face de la Bible elle-même ». Sa lecture est un renouveau de l'Alliance que chacun vérifie dans le secret de sa méditation ; mais siècle après siècle s'imposent des « relectures de l'Ecriture » qui laissent affleurer une part de vérité qui n'avait pas été discernée jusqu'alors. Dans cet approfondissement incessant la Parole de Dieu ne cesse d'être le lieu de la réunion.

Le Professeur Bonnard s'attache plus à l'œuvre de traduction telle qu'elle a commencé d'être envisagée. Il souligne l'unité de travail des exégètes, montre comment les divergences n'apparaissent qu'au stade de l'élaboration d'une synthèse dogmatique à partir de l'Ecriture, mais insiste surtout sur la modernité de l'Epître qui à la fois dépouille le fidèle de toute vanité religieuse et le maintient en état de contestation. Représentant le Patriarche Athénagoras, le Métropolite Meletios adresse ensuite quelques paroles pour souligner comment nous assistons là à « un acte de dépassement dans le sens de l'amour ». La dernière intervention est sans doute la plus forte : d'une voix affirmative, Pierre Emmanuel explique de quelle manière le chrétien est travaillé par la Parole de Dieu : « Lentement elle nous consume, nous informe... La Parole nous passe au crible ». Par elle l'œuvre de Résurrection est une œuvre d'enfantement. Puis il rappelle ce que le monde — « les ténèbres d'un monde aseptisé, ma-

quillé, enivré de son bien-être » — attend des chrétiens : non pas une complaisance, non pas une adaptation à son niveau, mais au contraire « toute autre chose que lui-même : l'exaltation de la différence ». En définitive, « c'est à nous de rendre l'ivresse du sens à un monde admirable et vide ».

Comme plusieurs des enregistrements présentés ces derniers temps par la marque Jéricho, celui-ci n'a d'autre prétention que d'être un document ; mais au-delà d'un événement qui va peu à peu prendre sa dimension historique, il y a là un point d'aboutissement considérable dans l'effort œcuménique d'aujourd'hui (JERICHO 36 - 1 d. 30 cm).

*
* *

L'autre événement intéresse plus directement le disque : c'est la parution du premier enregistrement d'une collection qui prend pour titre Musica Œcumenica. A vrai dire, nous ne savons rien de précis sur les intentions des éditeurs allemands qui la proposent, mais peut-être disposerons-nous, grâce à elle, d'un certain nombre de documents sonores inédits.

Ce premier disque est consacré à *Martin Luther et les musiciens de son époque.* On discute encore beaucoup pour savoir si oui ou non Luther a composé lui-même la musique de certains des plus anciens Chorals. Les uns prétendent que non et soulignent le rôle de coordinateur et d'animateur que le Réformateur, par ailleurs grand amateur de musique, tint à l'égard des musiciens de son époque qu'il avait su intéresser à son projet ; les autres affirment que des œuvres comme *Jesaya dem Propheten das geschach*, *Wir glauben all an einen Gott* ou le célèbre *Ein feste Burg ist unser Gott* peuvent lui être attribués avec certitude. Dans l'état actuel des faits, il est impossible de trancher. Ce qui en revanche est sûr, c'est combien la volonté de Luther de créer une nouvelle liturgie et de la faire telle que tout le peuple puisse y participer immédiatement et aisément a été féconde pour l'histoire de la musique. Tandis que le catholicisme perpétue les formes anciennes du Motet et de la Messe, le protestantisme allemand propose le Choral qui réunit tous les caractères d'un véritable chant populaire : brièveté, simplicité de la mélodie et des rythmes, harmonie verticale, syllabisme.

Luther devait mener rondement son affaire puisqu'un premier recueil voyait le jour dès 1524 à Wittemberg. Plusieurs des pièces qui faisaient partie de l'un de ces Cinq livres figurent dans ce disque. Elles sont proposées sous les formes les plus diverses — chorales ou instrumentales —, avec des harmonisations dues à quelques-uns des grands noms de la musique allemande : Johann Walther, musicien attitré de Luther, Samuel Scheidt, Michael Prætorius, Dietrich Bux-

tehude, Jean-Sébastien Bach, etc... Dans deux cas on nous propose différentes versions d'un même choral : pour *Ein feste Burg ist unser Gott,* successivement une harmonisation à cinq voix de Johann Eccard, un choral varié pour orgue de Bach et, du même, un fragment de la Cantate 80 pour laquelle ce choral sert de texte conducteur.

Jusqu'ici aucun panorama aussi complet n'avait été proposé de ces tout premiers fruits de la réforme musicale de Luther. Le chœur de Dresde qui les interprète est l'une des chorales les plus anciennes et les plus admirées de toute l'Allemagne. Puisse ce premier jalon être suivi d'autres réalisations de semblable intérêt et qualité ! (PELCA PSR 40 503 - 1 d. 30 cm).

Henri LAXAGUE et François SANSON

LES LIVRES

I. EUCHARISTIE

Louis Bouyer, *L'eucharistie*, Tournai-Paris, Desclée, 1966, 454 p., 24 f.

Ce gros livre constitue à la fois une *somme* et une *thèse*. La thèse, qui s'exprime à plusieurs reprises, mais de manière particulièrement claire dans les dernières pages, est que, de tous les formulaires eucharistiques, le canon romain reste l'un des plus riches et des plus purs : « Il y a tout lieu de croire, écrit le P. Bouyer (p. 238), que la succession de ses prières et leur contenu, avec bien des expressions-clefs, y remontent tout droit à l'époque, assurément fort ancienne, où l'eucharistie, à Rome comme partout, se lia définitivement au service de lectures et de prières ». Vouloir modifier profondément ce canon romain — en particulier en renvoyant à l'offertoire les prières pour l'Eglise — relèverait « d'aberrations aussi contraires à l'histoire critique qu'à la théologie traditionnelle ». Tout au plus est-il souhaitable que, dans la préface commune, on explicite les motifs fondamentaux de l'action de grâces en introduisant « un rappel de la création par le Fils et de la rédemption accomplie dans son incarnation et sa croix, de la connaissance divine et de la vie communiquées par l'Esprit ».

Vouloir, d'un autre côté, composer des formules eucharistiques, « modernes dans leur expression mais traditionnelles dans leur contenu et leur structure », serait une entreprise bien risquée tant que n'aura pas été pleinement récupéré le sens de la tradition eucharistique.

Par contre, l'on peut envisager — pour la formation des fidèles — des échanges de formulaires entre Eglises d'Orient et d'Occident.

Pour étayer cette thèse, le P. Bouyer est amené à constituer un très important dossier en suivant « pas à pas la floraison progressive de l'eucharistie chrétienne » ou, pour être plus précis puisque le mot *eucharistie* désigne des réalités plus ou moins étendues, le développement de l'anaphore (en termes occidentaux : préface et canon).

Partant, comme il se doit et comme on l'admet aujourd'hui mieux qu'hier, de la liturgie juive (les *berakoth*, bénédictions, en particulier celles des repas), il présente successivement la *Didachè*, les prières du VII[e] livre des *Constitutions apostoliques*, les liturgies d'Addaï et Mari, et d'Hippolyte ; il étudie ensuite les eucharisties alexandrine et romaine, syrienne occidentale, byzantine, gallicane et mozarabe. Les deux derniers chapitres sont consacrés aux développements médiévaux qui apparaissent le plus souvent comme des déformations, et aux efforts des Réformateurs sur lesquels l'auteur porte un jugement particulièrement sévère, leur reprochant de n'avoir fait — avec l'illusion de revenir à l'eucharistie primitive — que porter à leur point extrême les erreurs du moyen âge. Dans cette perspective Luther est

même présenté (p. 374 en note) comme l'inventeur du « salut du Saint-Sacrement » !

Cette critique extrêmement dure n'est-elle jamais injuste ? Les spécialistes le diront. Elle n'empêche pas en tout cas, elle aide au contraire le P. Bouyer à apprécier les efforts de restauration eucharistique dans le monde de la Réforme, soit déjà à la fin du XVI[e] siècle (liturgie suédoise de Laurentius Petri et du roi Jean III), soit surtout à l'époque moderne et contemporaine : chez les réformés de langue française, d'Ostervald à Taizé, dans l'Eglise de l'Inde du Sud, au sein du luthéranisme américain.

Même si l'on pense que, comme tout bon avocat épousant une cause, le P. Bouyer s'est parfois laissé entraîner un peu au-delà du point d'équilibre objectif (en particulier, mais pas uniquement, dans sa critique de la Réforme : nous pensons aussi à ce qu'il dit dans son premier chapitre des efforts pastoraux pour introduire les fidèles à l'intelligence du mystère eucharistique), on reconnaîtra que sa critique est presque toujours fondée et surtout on lui sera très reconnaissant de mettre entre nos mains un dossier si riche et si accessible au lecteur non spécialiste. Le P. Bouyer a été naguère l'artisan de la redécouverte, par le catholique, du *mystère pascal*. Nous espérons et nous croyons que le beau livre que nous venons de présenter contribuera à faire redécouvrir à ce catholique, pour qu'il en vive mieux, le *mystère eucharistique*, au cœur de l'Eglise.

René BEAUPÈRE

Jean de WATTEVILLE, *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, (Coll. bibliothèque théologique), Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1966, 234 p., 15 f. s.

Le sacrement de l'eucharistie est-il un sacrifice ? Et si oui, comment et en quel sens ? On sait que ces questions furent au centre des controverses qui divisèrent l'occident chrétien, et qu'elles demeurent posées dans le dialogue œcuménique d'aujourd'hui. De tradition réformée, le pasteur J. de Watteville y apporte une intéressante contribution. La question centrale que l'auteur se pose est la suivante : entre les données succinctes des écrits du Nouveau Testament, qui ont donné lieu à diverses interprétations, et «la conception indubitablement sacrificielle de l'eucharistie » (p. 8) qui se dégage des textes patristiques à la fin du IV[e] siècle, « y a-t-il solution de continuité ou au contraire simples précisions, explicitations du donné évangélique? » (p. 10).

A cette question, l'auteur, après une enquête minutieuse dans les textes eucharistiques des trois premiers siècles, répond dans le sens de la continuité. Son analyse s'appuie à la fois sur une information érudite et sur une conception du sacrifice-mémorial éclairée par les données les plus récentes de la théologie biblique et de la phénoménologie des religions.

C'est au spécialiste qu'il appartient d'apprécier le bien-fondé des analyses de détail. Pour notre part, nous avons le sentiment que les conclusions sont justifiées — l'aspect sacrificiel est incontestablement présent et central dans l'intelligence que l'Eglise des premiers siècles

s'est donnée de l'eucharistie — mais que l'attention trop exclusive que l'auteur porte à vérifier son hypothèse de départ risque de dissimuler, d'infléchir ou de niveler la richesse théologique des textes étudiés. Mais ce n'est là que le revers d'une méthode de recherche par ailleurs tout à fait légitime.

En appendice, un intéressant chapitre sur *sacrifice eucharistique et Réforme* situe la recherche de l'auteur dans le cadre de la tradition réformée. Il montre que, s'il est vrai que « Calvin n'a pas saisi en quoi l'eucharistie était actualisation, *mémorial* efficace de la Passion » (p. 212), l'interprétation sacrificielle n'est pas complètement exclue ou abandonnée par les théologiens de la Réforme.

En bref, cet ouvrage est une contribution précieuse au dialogue œcuménique, tant par son fond que par la méthode qu'il adopte.

Claude BESSEYRIAS

II. NOTES DE LECTURE

Collection « Points de repère », Paris, Casterman, 1967

Les collections nouvelles fleurissent et s'accumulent sur les tables de rédaction des revues ! En espérant revenir prochainement sur l'un ou l'autre des volumes de cette série dirigée par Henri Denis et Jean Frisque, nous voudrions signaler dès aujourd'hui les quatre premières parutions. Elles traitent en effet de sujets qui correspondent tout à fait aux préoccupations de notre revue : L'abbé Henri Denis, tout d'abord, a donné deux livres : *Le prêtre de demain* et *Pour une prospective théologique.* Un autre ouvrage, *Foi chrétienne, vérité de l'homme ?* est l'œuvre de Marcel Massard. Enfin Dom Thierry Maertens propose *La promotion de la femme dans la Bible* (chacun des trois premiers volumes : 144 p., 6,50 f. ; le dernier : 232 p., 9,75 f.).

Encyclopédie de la foi, III (Cogitatio fidei 17), Paris, Ed. du Cerf, 1966, 560 p., 36 f.

Nous avons déjà présenté les deux premiers tomes de cette Encyclopédie (*L. et V.* n° 14 p. 156-157 et n° 79 p. 126). Ce nouveau volume s'étend de « Mal » à « Puissance ». Un quatrième livre achèvera — prochainement nous l'espérons — ce travail fort utile à tous les prêtres et théologiens.

Mgr Edouard BEAUDUIN, *Le cardinal Mercier* (Coll. Eglise vivante), Tournai-Paris, Casterman, 1966, 144 p., 8 f.

L'auteur de ce livre, neveu de Dom Lambert Beauduin, est bien placé pour traiter son sujet. Il nous dépeint non seulement le Mercier de la guerre de 1914 puis des conversations de Malines, que tout le monde connait peu ou prou, mais aussi et avant tout le professeur de philosophie soucieux du dialogue de l'Eglise avec le monde, et l'évêque, père de ses prêtres. En fermant ce livre, on conclut volontiers avec l'auteur : « Docteur spirituel, pasteur et protecteur du peuple, apôtre de l'Unité, Désiré Mercier fut un grand charismatique du siècle ».

PHILON D'ALEXANDRIE, *In Flaccum* (Œuvres 31), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 196 p., 21,90 f.

ID., *De Vita Mosis*, I-II (Œuvres 22), *Ibid.*, 324 p., 36 f.

Les *Œuvres* de Philon publiées sous les auspices de l'Université de Lyon s'enrichissent de deux nouveaux volumes : le *In Flaccum* est traduit et présenté par le P. André Pelletier. Quant à la *Vie de Moïse*, elle est introduite, traduite et annotée par les trois directeurs de la collection (R. Arnaldez, C. Mondésert et J. Pouilloux) et par P. Savinel.

Martin LUTHER, *Le magnificat* (Coll. Approches œcuméniques), Mulhouse, Salvator, 1967, 128 p., 6 f.

Extraits du *Commentaire sur le Magnificat* de Luther, précédés d'une double préface du Cardinal Martin et de Frère Roger Schutz.

Mgr Paul POUPARD, *Connaissance du Vatican* (Coll. Beauchesne 17), Paris, Beauchesne, 1967, 232 p., 12 f.

Un guide très compétent nous fait visiter le Vatican. Bibliographie, index, carte... rien ne manque à ce petit livre qui rendra de grands services en présentant le nouveau visage du gouvernement central de l'Eglise catholique.

Henri LE SAUX, *Une messe aux sources du Gange*, Paris, Ed. du Seuil, 1967, 91 p.

Texte intégral de la belle méditation dont *L. et V.* a publié une partie sous le titre « Pèlerinage aux sources du Gange » (n° 79).

Karl Ludwig SCHMIDT, *Eglise*, Genève, Labor et Fides, 1967, 134 p., 13,50 f.s.

Deuxième fascicule (cf. *L. et V.* n° 80, p. 122) de la traduction française partielle du grand *Dictionnaire du N.T.* de Kittel.

Karl BARTH, *Dogmatique* IV/1, fasc. 19, Genève, Labor et Fides, 1967, 160 p.

Ce volume traite de l'Eglise et du chrétien sous l'angle de la justification par la foi. Il définit les « marques » de l'Eglise : unité, sainteté, catholicité, apostolicité ; et il présente le Corps du Christ comme une vraie communauté fraternelle.

Albert GREINER, *Visiteurs pour Christ* (Coll. Les bergers et les mages), Paris, Librairie protestante, 1967, 64 p., 3 f.

Fredy TEULON, *Quand s'ouvre la porte* (Coll. Prêts à répondre), Paris, Société centrale d'évangélisation, 1966, 125 p.

Ces deux petits ouvrages protestants traitent d'un même sujet : le ministère des visites. Le premier en est à sa quatrième édition, c'est dire son succès.

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 4me trimestre 1967